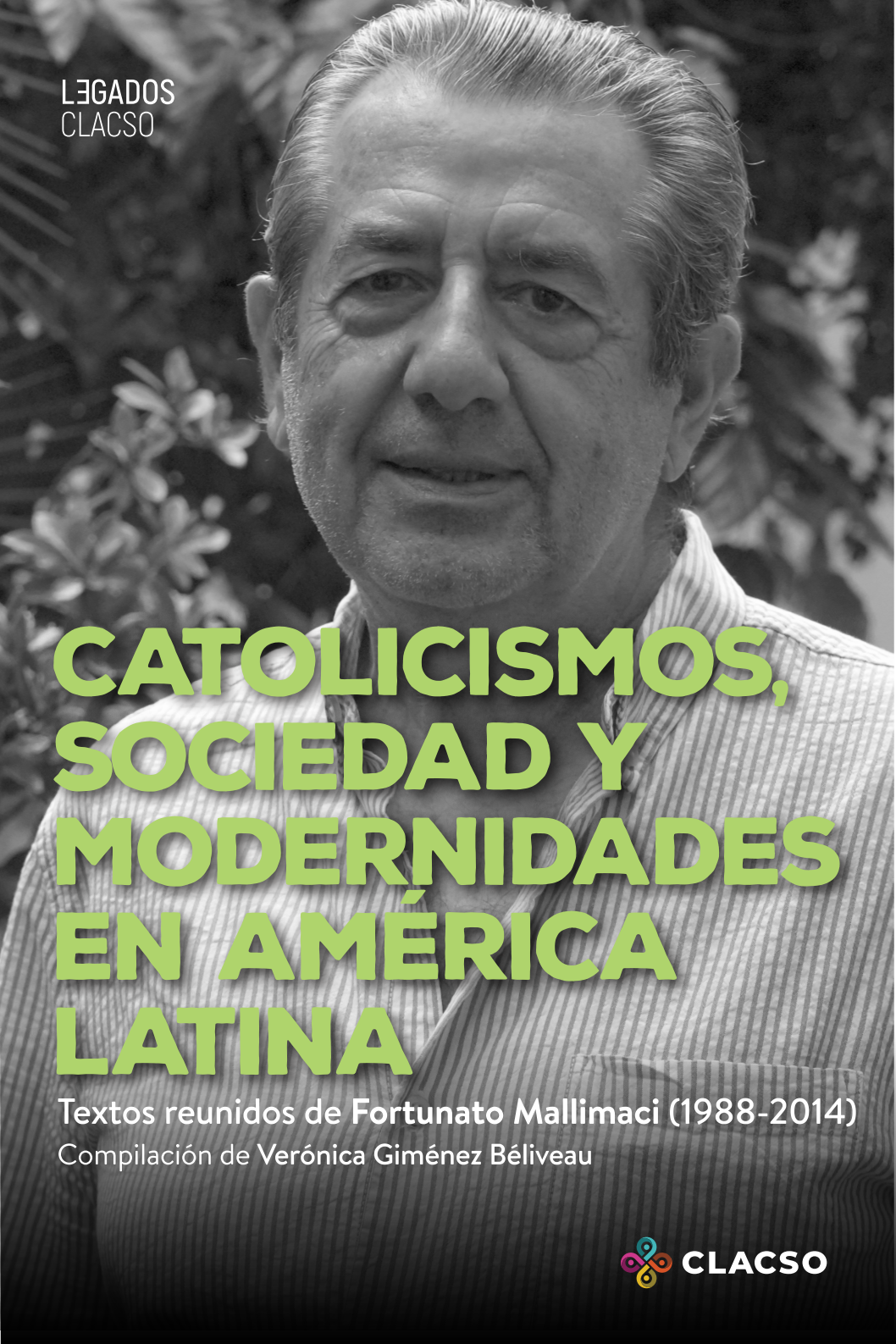
LEGADOS
CLACSO



CATOLICISMOS, SOCIEDAD Y MODERNIDADES EN AMÉRICA LATINA

Textos reunidos de **Fortunato Mallimaci** (1988-2014)

Compilación de **Verónica Giménez Béliveau**

CLACSO

CATOLICISMOS, SOCIEDAD Y MODERNIDADES EN AMÉRICA LATINA

Textos reunidos

de **Fortunato Mallimaci**

(1988-2014)

Mallimaci, Fortunato. Catolicismos, sociedad y modernidades en América Latina : textos reunidos de Fortunato Mallimaci 1988-2014 / Fortunato Mallimaci ; Compilación de Verónica Giménez Béliveau. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : CLACSO ; Ciudad Autónoma de Buenos Aires :, 2024. Libro digital, PDF
Archivo Digital: descarga y online
ISBN 978-987-813-708-7
1. Catolicismo. 2. América Latina. 3. Historia. I. Giménez Béliveau, Verónica, comp. II. Título.
CDD 264.02

DESCRIPTORES CLACSO:
Historia / Historiografía / América Latina / Río de la Plata / Europa

Edición: Eugenia Cervio
Diseño de tapa: Dominique Cortondo Arias
Fotografía de tapa: Guido Fontán
Diagramación: Eleonora Silva

CATOLICISMOS, SOCIEDAD Y MODERNIDADES EN AMÉRICA LATINA

Textos reunidos
de **Fortunato Mallimaci**
(1988-2014)

Compilación de Verónica Giménez Béliveau

LEGADOS CLACSO

PLATAFORMAS PARA EL DIÁLOGO SOCIAL

CLACSO

CLACSO
Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales
Conselho Latino-americano de Ciências Sociais

CLACSO Secretaría Ejecutiva
Karina Batthyány - Directora Ejecutiva
María Fernanda Pampín - Directora de Publicaciones

Equipo Editorial
Lucas Sablich - Coordinador Editorial
Solange Victory y Marcela Alemandi - Producción Editorial

LIBRERÍA LATINOAMERICANA Y CARIBEÑA DE CIENCIAS SOCIALES
CONOCIMIENTO ABIERTO, CONOCIMIENTO LIBRE

Los libros de CLACSO pueden descargarse libremente en formato digital desde cualquier lugar del mundo ingresando a **libreria.clacso.org**

Catolicismos, sociedad y modernidades en América Latina. Textos reunidos de Fortunato Mallimaci (1988-2014) (Buenos Aires: CLACSO, febrero de 2024).
ISBN 978-987-813-708-7

CC BY-NC-ND 4.0

La responsabilidad por las opiniones expresadas en los libros, artículos, estudios y otras colaboraciones incumbe exclusivamente a los autores firmantes, y su publicación no necesariamente refleja los puntos de vista de la Secretaría Ejecutiva de CLACSO.

CLACSO. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - Conselho Latino-americano de Ciências Sociais
Estados Unidos 1168 | C1023AAB Ciudad de Buenos Aires | Argentina
Tel [54 11] 4304 9145 | Fax [54 11] 4305 0875 | <clacso@clacsoinst.edu.ar> | <www.clacso.org>

Suecia
Sverige

Este material/producción ha sido financiado por la Agencia Sueca de Cooperación Internacional para el Desarrollo, Asdi. La responsabilidad del contenido recae enteramente sobre el creador. Asdi no comparte necesariamente las opiniones e interpretaciones expresadas.

Quiero agradecer al Programa del CEIL/CONICET y a los colegas de Historia Social de FSOC de la UBA por todo lo aprendido juntos.

A María Laura y nuestras hijas Ana, Paula y Andrea por el amor y el esfuerzo construidos.

Y a les nietes Iñaki, Carmela, Fermín, Ema, Juana, Lupe y Uriel por alegrarnos la vida todos los días.

Índice

Introducción. Reflexiones sobre un recorrido posible 11

I. Miradas históricas sobre el catolicismo: el catolicismo integral

El catolicismo integral en la Argentina (1930-1946) (1988) 55

Catolicismo y militarismo en Argentina (1930-1983). De la Argentina liberal a la Argentina católica (1996) 147

Movimientos laicales y sociedad en el periodo de entreguerras. La experiencia de la Acción Católica en Argentina (1991) 209

II. Religión, pobreza, política

Ocupación del espacio público y vulnerabilidad social. Las políticas sociales del catolicismo argentino y uruguayo (2009) 285

Protestantismo y política partidaria en la Argentina actual (1996) 311

La Iglesia en los regímenes populistas (1930-1959) (1995) 351

III. Pensar las modernidades latinoamericanas

La continua crítica a la modernidad. Análisis de los "vota" de los obispos argentinos al Concilio Vaticano II (1993) 401

Los derechos humanos y la ciudadanía como matriz de análisis de nuestra sociedad (2007) 441

Modernidades múltiples. Hacia otro paradigma en el cruce de secularizaciones y laicidades en América Latina (2014) 481

Introducción
Reflexiones sobre un recorrido posible

Verónica Giménez Béliveau y Fortunato Mallimaci

Cuando allá por el 2019, conversando con Gabriela Irrazábal, surgió la idea de armar una antología de artículos de Fortunato Mallimaci, me preocupaba la idea de qué recorrido armar. Los temas que trabaja Fortunato son amplios, su trayectoria se entrelaza con la historia de la Argentina reciente y la desborda. ¿Cómo elegir una serie de artículos? ¿Cómo fundamentar la selección? Charlando con algunos colegas que fueron sus dirigidos, Luis Miguel Donatello y Juan Cruz Esquivel, pensamos algunas ideas, y luego lo seguimos conversando con Fortunato. La selección final de los artículos, como toda selección, es arbitraria, y hay muchos otros materiales que podríamos haber incluido. Es también personal, y sigue las preferencias de quienes la fuimos armando.

Esta antología propone seguir el recorrido de las reflexiones de Fortunato. La primera parte reúne tres artículos que giran en torno del catolicismo integral: el primero surgió de su tesis doctoral y recorre algunos de los tópicos del catolicismo entre 1930 y 1943; en el segundo el centro es la relación entre católicos y militares; y el tercero analiza la Acción Católica Argentina, "el brazo largo de la jerarquía", movimiento de vital importancia en la expansión del catolicismo argentino en el siglo XX.

En la segunda parte proponemos una serie de artículos que piensan la relación entre religión, política y problemas sociales en Argentina y en el Cono Sur. El primer artículo versa sobre espacio público y políticas sociales y catolicismo en Argentina y Uruguay; el segundo analiza la relación entre protestantismo y política partidaria; y el tercero analiza la relación entre la Iglesia católica y el populismo.

La tercera parte reflexiona sobre las modernidades latinoamericanas, partiendo, en el primer artículo, de la crítica de los obispos argentinos a la modernidad a través de los Vota que llevaron al Concilio Vaticano. El segundo artículo aborda el tema de los derechos humanos y la ciudadanía, un tópico constante en el pensamiento de Fortunato. Y el tercero reflexiona sobre el concepto de modernidades múltiples de Eisenstadt (2002), y su diálogo con las modernidades latinoamericanas.

Una vez pensada esta selección, solo quedaba armar la introducción. Y entrar a un libro sobre la trayectoria de Fortunato no podía ser de otra forma que a través de un diálogo. Realizamos una serie de encuentros entre 2021 y 2022, cuando estábamos recién saliendo de la pandemia, lo que nos dio la posibilidad de conversar relajados sobre temas cercanos y lejanos, sobre compromisos, reflexiones, personas e instituciones. La primera parte discurre sobre la trayectoria de Fortunato Mallimaci, los recorridos institucionales y grupales; y en la segunda profundizamos en los conceptos y las ideas. La conversación se propuso ser un recorrido sobre la trayectoria de Fortunato como investigador. Fue mucho más.

Verónica: ¿En qué año entraste al CONICET?
Fortunato: Yo entré muy tardíamente. Nosotros llegamos del exilio en 1984, 34 años tenía. Había conocido por casualidad a

Julio César Neffa en 1983 en un encuentro del Comité Católico contra el hambre en Francia, le conté que iba a volver, en ese entonces yo tenía una maestría, y me dijo que estaba el CONICET, yo no tenía mucha idea de CONICET, sí sabía que se podía ir a la universidad. Ahí en seguida de llegar a Buenos Aires –donde nunca habíamos vivido– fui a ver a Floreal que dirigía el CEIL-CONICET para pedir una beca de entrada al CONICET. Me recomendó que le solicite un aval también al cura Jacinto Luzzi del Centro de investigación y acción social. Con ambas firmas y ya con una Maestría de la EHESS[1] presenté la beca de investigación al CONICET. Estuve con la beca 8 años, del 85 al 92. Desde entonces, siempre tuve la idea de que había que trabajar en grupos y equipos colectivos. En el libro de los *500 años...* (CEHILA, 1992), cada uno escribe ahí, y aunque yo lo compilé no figura mi nombre como compilador. Lo mismo la revista [*Sociedad y Religión*], en la que escribí y no necesariamente creía que hubiese que firmar. La idea del primer grupo de la revista era una producción entre académica, social y comprometida, esto me parecía a mí que tenía que ser la investigación social. Las cosas que se hacían por el CEHILA,[2] tampoco, me parecía que más bien había que colaborar para que se comprendiera lo que había pasado. Lo mismo después, lo de Nueva Tierra, que era un espacio más militante. Incluso en el CEIL,[3] en el seminario que se hacía de metodología, que hacían Irene Vasilachis y Floreal, también había una idea de participación colectiva, discusión epistemológica colectiva, el

1 École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris.

2 Comisión de Estudio de Historia de la Iglesia, dirigida por Enrique Dussel desde 1973 a fin de siglo.

3 Centro de Estudios e Investigaciones Laborales, dependiente de CONICET, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas.

sujeto no era el individuo si no el pueblo... De ahí yo venía, en todo eso creía. Hasta que, en un momento, tanto Floreal Forni como Julio Neffa me dijeron que si quería entrar a CONICET tenía que producir individualmente. De hecho, la tesis tenía que ser individual. Eso me empujó, y cuando yo tuve la beca enseguida pensé que sí podía terminar mi doctorado en Francia, porque al principio era una quimera, había que laburar, había que mantenerse en Argentina luego de tantos años de exilio. Nos fuimos en 1975 con María Laura, nacieron Ana y Paula en Perú y Andrea en Francia en 1982. Ahora éramos una familia con tres hijas. María Laura –mi compañera– también realizaba un enorme esfuerzo laboral y de compromiso social. Y entonces empecé a ver qué cosas había escrito y les empecé a poner el nombre, porque todo lo que fue producción en los temas de pobreza, de organismos no gubernamentales y de análisis sociorreligioso yo no había firmado absolutamente nada de todo eso.

Esa es una línea histórica en tu posición. En el 92 dejaste de ser becario, y ganaste el concurso para investigador. ¿Cómo fue la entrada a la carrera de CONICET?

No entraba casi nadie… había *numerus clausus* en el área de Sociales. Yo había ganado el concurso de profesor regular adjunto con designación simple en 1988. Era en Historia Social Argentina en la Carrera de Sociología de la Universidad de Buenos Aires. Ese concurso ganado brindaba antecedentes. Y una vez que tenía el doctorado, siendo profesor, había una distinción que pesaba en cualquier CV. Entrábamos poquitos de Sociales, yo entré en el 1992, como investigador adjunto al CEIL.

¿Cómo se trabajaba en ese momento?
Se ganaba muy poco en el CONICET y en la UBA. Había en nuestra familia un arraigado "ascetismo cristiano" fruto de nuestra vida comunitaria en Perú y en Francia: teníamos un control estricto de lo que gastábamos día a día. Y los viajes, yo me acuerdo cuando nos invitaron para ir al encuentro Lebret en San Pablo junto a intelectuales latinoamericanos y europeos, nos fuimos con Floreal en ómnibus, los dos, ida y vuelta. Y Floreal también era así, no le preocupaba la disputa por el dinero. Y todo lo que hacíamos lo hacíamos en ómnibus. A Mendoza, a Salta, Jujuy, lo que venga. Ahí fue que había que tener una producción individual, había que producir, y empezar a producir individualmente. Pero siempre me molestó eso de que no se valorara más el trabajo colectivo, de gente, de grupo, qué se yo.

Quisiera volver a tu formación, y a tu incorporación al equipo de Poulat. Cuando llegaste a Francia habías estudiado química...
Sí, había estudiado ingeniería química desde el 1968 hasta el 1975 en la UNS[4] de Bahía Blanca, había hecho todas las matemáticas, Análisis matemático 1, 2, 3, 4, 5, Álgebra 1, Álgebra 2, Física, y no había logrado pasar las químicas porque era de memoria, Química 1, Química 2, estaba como obturado. Allí militaba en la Juventud Universitaria Católica y en la Juventud Universitaria Peronista. Efervescencia y radicalización con la construcción de la universidad popular post 73 y el *catolicismo liberacionista*. La represión llegó con toda su planificación violenta y en 1975 ya nos habían asesinado a varios y varias de nuestros compañeres. Recién el año pasado pudimos hacerles un reconocimiento

4 Universidad Nacional del Sur.

institucional a casi 100 asesinados de la UNS. En ese momento partimos para Lima –vivimos entre 1975 y 1978– y en Perú no estudié formalmente nada –eso sí, estuvimos unos días detenidos con Maria Laura embarazada y el cura Pablo Dabezies de Uruguay antes de la visita de Videla– y visité grupos en casi toda América Latina. Cuando llegamos a Francia en 1978 un día me encuentro con un cura –Rodolfo de Roux– que estaba cursando seminarios con Emile Poulat, que era el gran líder del grupo que estudiaba e investigaba el catolicismo en Francia y en especial en la École (EHESS). Su seminario llevaba el nombre de Sociología Histórica del Catolicismo Contemporáneo. ¡Toda una manera de comprenderlo!

Le exprese a Rodolfo mi interés de investigar esos temas. Yo ya conocía la anécdota de las personas que había rechazado porque eran militantes, él no quería militantes en su cátedra. Y Rodolfo me dijo: "yo le voy a hablar, él no quiere militantes, pero…". Le habló, y Poulat aceptó entrevistarse conmigo. Cuando le dije que era del equipo internacional de la JEC (Juventud Estudiantil Católica) algo le resonó de su propia experiencia, porque él había conocido esa experiencia en Francia cuando era joven militante en barrios obreros. Entonces, me permitió inscribirme en su seminario. Para ingresar a la École, a un posgrado, tenía que hacer primero el Diplome, que eran 3 años de estudio. Hice una primera tesina sobre un estudio exhaustivo del diario *La Nación*, porque era el único diario completo que había encontrado en la biblioteca de Francia, sobre la Iglesia católica, partidos políticos, FF. AA. y el golpe del 1930. Y después para la maestría (DEA, 1982-1983) hice otra tesis sobre los distintos catolicismos (nacional, regional e internacional), cómo participaban y jugaban junto a otros actores sociales en esa época. El artículo *El catolicismo integral en la Argentina* es fruto un poco de eso, y bueno, para hacer

el doctorado ya me vine para acá, y teniendo la posibilidad de la beca decidí terminarlo, porque la mayoría de las personas no tenían la posibilidad de tener una beca para terminar el doctorado al mismo tiempo que tenías que ponerte a laburar. Y con el profesor Poulat habíamos hecho un buen vínculo, yo llegué a ir a su casa, él había venido a la nuestra con su mujer, varias veces (algo poco común en la cultura francesa académica) … En el seminario de Poulat conocí a los mexicanos Blancarte y a Bernardo Barrancos, que también se introdujeron en ese grupo. Era una experiencia muy particular, porque era un seminario de jóvenes inquietos y viejitos, muy viejitos (¡como yo ahora!) de la eclesiósfera católica, y donde la metodología era de construcción propia de los que asistían al seminario. Alguien empezaba con un libro, él traía muchos libros, los pasaba, y se comentaban. Y Poulat tenía la idea de que había tres grandes mundos/hogares en la política francesa (el socialista, el liberal y el cristiano), y si había dos en el momento final de las elecciones era porque los famosos 50 % necesarios para el *ballotage*, no hacen más que, a la larga, creer que las posiciones son bipolares. Poulat me propuso que hiciera el seminario de Danièle Hervieu-Léger, el de Jean Séguy, el de René Remond, y el de Alain Rouquié en Sciences Politiques, todo ese mundo amigo de Poulat.

¿Y con Desroche no te mandó a cursar?

No, no llegué a hacer el seminario de Henri Desroche. Él había sido sacerdote, sociólogo, interesado en el marxismo y, luego, en el mundo del desarrollo. Había dejado la docencia en ese momento y fue muy amigo de Poulat. Su libro *Sociología de la esperanza* es un clásico a leer. Y estaban, por supuesto, los seminarios de Pierre Bourdieu y de Alain Touraine (ambos muy enfrentados a todo nivel). La reflexión de Poulat en relación con Pierre Bourdieu

estaba en otros registros y en las antípodas. Y me acuerdo de que discutíamos muchísimo, muchísimo, reflexionábamos sobre el libro Église *contre bourgeoisie*, que para mí era un faro e indispensable para quienes investigamos estos temas, y la respuesta que le había dado Bourdieu en la revista *Actes de la recherche*, en el número de "Église Éternelle". Poulat se enojaba, creía que Bourdieu no comprendía la dinámica de la larga historia del catolicismo en Francia. La Iglesia es un mundo, nos repetía, y desde hace siglos se anuncia su desaparición. Y si a alguien siempre recomendaba Poulat era leer al alemán Troelstch,[5] decía que era el único que se había tomado el trabajo de hacer un estudio histórico de largo aliento. Y después la idea de Poulat era mandar a una persona a un grupo, estudiarlo a fondo y de ahí sacar conclusiones metodológicas y teóricas. Las ideas de Église *contre bourgeoisie,* a mí, me ayudaron mucho. Mundo católico integral enfrentado al mundo burgués. En la Argentina es muy importante analizar esas trayectorias en los 30…

Y algunos se vuelven militaristas...

Bueno, claro y siguen caminos diversos. Borges, la revista *Criterio*, Marechal… es ese desprecio a esa cultura burguesa de personas que ellos consideraban "ricos, ignorantes, incultos" y el desprecio hacia los que piensan que el dinero es el centro de la vida, en contra de la idea de que con la plata se puede hacer lo que querés, están en contra de ese mundo burgués que hace mucho dinero desde los 1930 para adelante en Argentina. Es interesante porque hay que ver luego los caminos que recorren las personas en su antipolítica de acompañar a los golpes militares. Pero en

5 El clásico es *La enseñanza social de las iglesias cristianas.*

Francia es fácil hablar de cultura burguesa y de cultura proletaria, aquí no. Vos decís cultura burguesa y no pega mucho, es más fácil decir nacionalistas, conservadores, neoliberales. Por eso me gusta hablar después de cultura plebeya, porque la cultura plebeya con la cultura burguesa hace ruido. Lo de la cultura plebeya lo trabajé en un libro (v. Mallimaci, 2015), que lleva a otros catolicismos, a otros peronismos.

Me gusta mucho esta idea.

La cultura plebeya caracteriza a una Argentina igualitaria que busca ampliar derechos y justicia social. Combina pasión, goce y fraternidad solidaria. Es un componente central de nuestra sociedad. ¿Sabés cuándo se nota quienes vienen de ahí, y quienes no vienen de ahí? Cuando aparece ese desprecio a lo popular, que son ignorantes, chusma, plebe, cabecita negra, que no entienden, llevado al máximo dicen que son manipulados, pero ojo, cierta intelectualidad compró la idea de que las masas son manipuladas, masas disponibles, guiadas, con choripanes…

Y eso ganó mucho espacio social, se volvió sentido común.

Bueno, ahí está. Porque ahí está la discusión, hay grupos que ven con otra mirada al peronismo, por lo popular, cómo no habían entendido la persecución que hubo desde el 55 hasta los 70: hay grupos para los que esta persecución no había existido, no tenían ni idea de las personas a las que habían echado, lo que habían sufrido, los artistas, los actores, los deportistas después del 55. No tenían ni idea, porque vienen de otros lados. Porque son de culturas liberales, radicales, socialistas, comunistas, trotskistas. Varios de ellos se acercan después al peronismo, otros nunca se hicieron peronistas y otros se desafilian en sus casas. En las familias no se transmitió lo que pasaba, que los echaban, todo

lo que se padeció. Recién en el siglo XXI supimos oficialmente que el bombardeo a Plaza de Mayo con la insignia Cristo Vence causo casi 350 muertos en 1955… Creo que ahí hay una parte interesante para los estudios nuestros, cómo uno se posiciona. Lo interesante del trabajo con lo popular, como lo trabaja Aldo Ameigeiras, es mirar las tensiones que hay ahí. Aldo escribe sobre la tensión entre pueblo santo y pueblo justo. Entre los que afirman que el pueblo no se equivoca y los que ven necesario organizarse y resistir la dominación Esa discusión era fuerte en los 60 y los 70 en la militancia católica y partidaria, y sin embargo había todo un grupo que acusaba a los otros de ilustrados, de europeizantes, de no entender nada de lo que pasa en lo popular. Pisar el barro daba derechos… Eso sigue. En un libro de CLACSO (Ameigeiras, 2014, pp. 195-222), intentamos ver esa discusión entre los 60 y los 70 sobre qué es el pueblo, dónde están las y los pobres, las y los trabajadores, qué votan, qué no hacen, eso creo persiste hasta hoy. Y cuánto esos grupos religiosos te pueden aportar y/o limitar, legitimar y/o subvertir. Y esto no se puede saber de antemano pues depende de qué tipo de religioso y de espiritualidad se trata y cuáles son los tiempos y caminos de esa acción. Eso también se puede ver en el estudio de pentecostales o católicos en los barrios. A mí me gusta estudiarlos para eso, para ver cómo se procesa todo ese sentido común que vos decís que hoy está. Es fantástico ver cómo lo construyen los grupos religiosos. El otro día me invitaron a un programa de televisión, y discutí con un pastor. Me preguntó cuáles eran las debilidades y las fortalezas de los evangélicos. La debilidad que tienen es la relación de ese mundo evangélico con la idea de autonomía y ciertos procesos individuales: cada pastor tarde o temprano quiere construir su propio grupo. Me contestó que para eso estaba

ACIERA.[6] Y bueno, está ACIERA pero después en ACIERA viene el problema, una vez que crece socialmente el mundo evangélico, visto en las modernidades realmente existentes en América Latina, busca el apoyo estatal y/o el apoyo partidario. Y es un mundo al que no está acostumbrado –al inicio–, a esas relaciones. Entonces le dije algo que el tipo enganchó: ustedes no jugaron aun en las grandes ligas. Fíjense lo que les pasó con la serie *El Reino*, sacan un comunicado y tienen que borrarlo. Ahí enganchó en seguida, y me dijo, tenemos que ver, porque actuar en política nos cuesta, yo esto lo discuto mucho con los otros pastores, hasta donde hay que ir, cómo es, y un colega nos dijo, porque él es como usted –como yo– son de afuera, me dijo. Los de afuera son importantes porque tienen una mirada que no es la misma que la de los de adentro. Ahora, muchos de esos problemas ya los vivieron a su manera, los catolicismos y la institución católica, salvando las distancias, sobre la participación política, la participación partidaria, y qué sucede en esos vínculos. El tipo interesante, lo estaba pensando, me decía que él había sido fundador de ACIERA, pero ahora había tomado un poco de distancia. Primero, para fortalecerse en su Iglesia, después para ver cómo se posiciona en la sociedad.

Ahí volvés a la discusión entre ilustrados europeizantes y populares. La academia está atravesada por esa tensión, de quién es más popular, quién comprende mejor a los sectores populares...

A la cual debemos sumar quién quiere construir un grupo y quién no quiere. A mí hay una frase de Dora Barrancos que siempre me gustó, los que lucran con los márgenes. Entonces vos

6 Asociación Cristiana de Iglesias Evangélicas de la República Argentina.

te parás en el margen y ahí podés recibir de A y de B, podés ser oficialista y opositor, pero no construir otra cosa, sos vos, vos y tu grupito, que desde el margen está, pero no construye nada tampoco. Porque querer construir algo de largo plazo significa mojarte, pelearte, negociar. Y ahí hay un tema, para mí. Que está presente en cómo vos analizas – acordate en tu tesis Verónica y le ha pasado a la mayoría de tesistas que dirigí–, yo me acuerdo los comentarios que te hizo Michael Löwy, el autor del valioso libro *Guerra de Dioses*, cuando vos estudiabas en tu tesis de doctorado y que queda muy claro en tu libro (Giménez Béliveau, 2016) que se puede ser nacionalista de derecha o de centro o de izquierda, le costaba, porque se supone que si un grupo era nacionalista era de derecha, no podía pensar que Nueva Tierra y el instituto del Verbo Encarnado podían tener temas en común. Eso me parece que es un desafío enorme, enorme. Comprender el conflicto al interior del consenso, siempre me parece central para entender los grupos. O la cultura de masas peronista y la cultura católica, tienen tantas pasarelas, y compararla, ver la diferencia, con la cultura pentecostal y su afinidad a la cultura de pequeños grupos.

Esto tiene que ver con las miradas sobre el catolicismo integral e integrista. En Francia aparece una discusión superada, pero pensarla para América Latina fue una clave interpretativa que cambió la forma de entender el catolicismo, incluso quienes te cuestionan, tampoco pueden discutir ese plano. El concepto de catolicismo integral que vos trajiste y trabajaste hizo escuela.

Integrista e integral son dos mundos totalmente diferentes y que no se tocan en el catolicismo. El primero se refiere a pequeños grupos, que han decidido irse de las márgenes al afuera y en comunidades cerradas e intensas que definen sus propios caminos. El segundo busca ser movimientista, social, romano y masivo.

Presente en toda la vida y que interactúa con la sociedad con enemigos de un lado y de otro. No es binario…Yo me doy cuenta por lo que dicen algunos colegas, cada vez que se habla, que afirman que hasta hoy sigue este tipo de catolicismo integral… pero te voy a decir algo, yo no me enamoro de lo que escribo. No me gusta escucharme por la radio, por la tele ni volverme a repetir. Me gusta estar pensando ya en otra cosa, en lo que viene. Por supuesto que en América Latina el movimiento católico no se puede entender sin ese concepto histórico y relacional de catolicismo integral. Y que están adentro, que van, que vienen, se pelean, ahora después depende con quién hablás. Una vez escribí un articulito que después otro colega retomó, sobre "Quien quiere una sociedad laica", lo publicó Roberto Blancarte en uno de sus libros. Y yo terminaba diciendo que en la sociedad argentina, latinoamericana, los partidos, los movimientos, incluso los sectores de la sociedad civil, tienen una idea de laicidad, de vínculo con el Estado que no tiene nada que ver con separar como existe en Francia. Y que ahí había una gran negociación entre los grupos católicos sobre ese tema. Y ese colega me dijo que le gustaba, y lo citó varias veces, pero para defender que había que ser antilaico, y no como todo eso está imbricado, que es lo que me parece que cuesta. Cuando le digo a algún sacerdote amigo liberacionista que tiene muchas cosas parecido con otros sacerdotes antiliberacionistas, se enoja, cree que es totalmente distinto. Esa es la lógica del actor. Pero no ver continuidades es mirar sesgado. Me acuerdo al principio, cuando trabajábamos (con Floreal Forni en los 80 y principios de los 90), trayectorias de militantes católicos tuvimos muchas reuniones con el cura Benítez, el gran confesor de Eva Perón en los 40 y 50. Él había dejado de ser párroco

cuando lo echaron en 1955, pero quería estar cerca de su templo,[7] y se fue a vivir a 10, 20 cuadras, desde donde podía seguir viéndolo. Los curas del tercer mundo lo iban a ver, mamaban también de ahí. No ver una continuidad de los curas del tercer mundo con esos curas como Benítez era (es) ser ciego. Y eso es lo que les va a dar tanta fuerza a los curas del tercer mundo en Argentina y en el resto de América Latina, donde esa continuidad se da pero por diversos lados, en Argentina ayuda el peronismo, que en otros lugares de América Latina no permea, sobre todo en sectores trabajadores y sectores populares. Eso es tan cristalino, cuando escucho y hablo, en Perú, en Chile o en Colombia, los tipos para ir al mundo de los pobres dialogaban con el partido comunista, con el partido socialista. Otro tema fuerte en el mundo académico cuando yo ingresé en 1988 a la UBA era también esa idea de que el peronismo se había acabado o estaba muriendo, según Halperin Donghi (1998) en su valioso libro sobre la lenta agonía del peronismo. Es fundamental su lectura, puesto que con lucidez intelectual busca profundizar en un tema central que se repite por ciclos en nuestro país hasta el día de hoy: la agonía de la sociedad construida por el fenómeno peronista... Pero esas culturas persisten, los ambientes universitarios te forman en una cultura radical, los ambientes sindicales y trabajadores te hacen ser de cultura peronista. Eso es muy fuerte. Una vez hablábamos con Danièle Hervieu-Léger (gran socióloga francesa y presidenta de la EHESS) en su visita a Buenos Aires no podía creer que había sindicatos y en la CGT que estuvieran con la foto del papa Juan Pablo II. ¡Y esto en los años 2000! Creo que hay continuidades y rupturas a reflexionar y no ignorar por pereza intelectual. Es

7 Se trata de la capilla San Juan Bautista el Precursor, en el barrio de Saavedra, de la cual Hernán Benítez, confesor de Evita, fue el primer párroco.

continuamente eso lo mismo que habrá que ver qué en el pentecostalismo en Argentina... La primera vez que discutimos esto en nuestras Jornadas Internacionales de Sociedad y Religión en los 90, cuando estaba un colega de EUA que estudiaba los mormones, sobre el crecimiento del movimiento evangélico, tuvimos ahí una discusión sobre el mundo evangélico, cómo es y será ese crecimiento, va a tardar cuánto tiempo, tendrá que ver dónde se para, con quién se para. Y se olvidaban de que había que incluir lo que sucedía en el campo religioso, en el político y en el estatal al mismo tiempo, porque así es América Latina y el Caribe (ALC). En vez de analizar, comprender e interpretar causas y consecuencias históricas y sociológicas de esos vínculos a muchos colegas les daban tanta bronca esas articulaciones, que "denunciaban", por ejemplo, los vínculos que tenían los curas del tercer mundo con el peronismo como una "anomalía" o "desviación" y que se debía evitarlo. Es algo que no lo podés perder de vista, la diferencia entre tus deseos y paradigmas y la lógica de los actores, si no te perdés.

El ejemplo de Arturo Sampay –el gran constitucionalista social, tomista, creador de la Constitución de 1949 en Argentina que amplió derechos y cuestionó la propiedad privada– es ilustrativo y enoja... Muchas personas en Argentina como en ALC cuando escuchan de militantes comprometidos con la Patria Grande, el bien común y la justicia social no ven que son personas formadas en ese catolicismo integral antiliberal, antiyanqui y anticomunista como es el de los movimientos del mundo católico. El debate viene si uno afirma que el constitucionalismo social del peronismo y otros similares en ALC se relacionaba con los fascismos, y es difícil si uno entra en esos planteos, porque no entendés nada… Porque muchos colegas venían de una tradición de estudiar el catolicismo solo como fascismo, derechas, opio de

los pueblos, aparato ideológico del Estado y entonces les cuesta comprender que puede ser también el grito de las criaturas oprimidas. Los que si tenían una sensibilidad en estos temas eran numerosos colegas formados por los directores y equipos del CEIL como Floreal Forni, Julio Neffa e Irene Vasilachis.

Cuando llegué al CEIL en 1985 me encontré con numerosas investigadoras e investigadores del mundo laboral y popular. Una de ellas estaba investigando sobre fábricas y la historia de sus dueños y cómo se hacía la transición del control familiar al control burocrático, en una fábrica textil de nombre Flandria del conurbano bonaerense. Las calles internas de Flandria eran *Rerum Novarum, Quadragesimo Anno*, Pio IX, Pio X. Las fábricas, las casas, el barrio tienen nombres de ese catolicismo social europeo. Y la colega había hecho todo un estudio de la Flandria que me ayudó, y en su momento vimos las utopías, eso no lo escribí. Así como había una utopía anarquista, una utopía liberal, había una utopía católica que eran esas fábricas, esos dueños, esos obreros, esas familias, ese territorio que creían que construían ya el reino. La Acción Católica iba a hacer trabajo a la fábrica Flandria, que era en su imaginario social el reino de Dios en la tierra, y con un horizonte que si todo fuera así... La Flandria era una de las principales textiles de Argentina, que se las cargaron y debilitaron Martínez de Hoz y Menem. Las personas se casaban ahí, y no los dejaban divorciar, y las familias se construían allí, porque ella estudiaba cómo en la Flandria lo habían logrado. Todo se dislocó con la Juventud obrera católica, con la llegada del peronismo en 1945, o sea, de un catolicismo social argentinizado y peronizado. Su dueño –Steverling, católico belga de las encíclicas sociales– era un famoso empresario muy antiperonista. La Juventud obrera católica que trabajaba en la fábrica impulsa el sindicalismo no rojo, no comunista, no socialista, no liberal, o sea, peronista.

Fue más fuerte que él y se opuso a esa sindicalización en nombre de "una verdadera democracia". Fue el que hace el famoso cheque, para organizar la marcha patriótica de toda la oposición antiperonista en el 45, pocos días antes que caiga Perón preso, a la Plaza San Martín, pidiendo a la Corte Suprema que se haga cargo del poder, y viene muchísima gente del partido radical, conservador, comunista, socialista. La Flandria –sus dueños– hace ese cheque de 500 mil pesos de la época para costear esa manifestación, que después se lo van a publicar en toda la prensa peronista, claro. Y que están marchando con el embajador yanqui. Esta experiencia fue muy valiosa para mí y para comprender como funciona este dispositivo integralista católico en momentos de crisis y conflictos. Una cosa era Europa, otra la ALC y, en especial, la Argentina. Aquí hay un catolicismo social vinculado a los nacionalismos y a lo popular. Católicos contra católicos.

Otra experiencia que me perturbó a mi regreso a la Argentina fue cierto antisemitismo social que no había conocido en Bahía Blanca. No podía creer cuando se hablaba de la Sinagoga radical en un tipo de mundo católico para referirse al gobierno de Alfonsín En ese tiempo, por recomendación de una colega del CEIL, me invitaron a un programa en la época de Alfonsín, *Yo fui testigo*, conducido por el actor Arturo Bonín, donde me llamaron para hablar del antisemitismo. Fui al programa *Yo fui testigo* y hablé del antisemitismo católico de los 30 –era lo que había investigado con detalles– y –para mi sorpresa– varios colegas me dijeron que debía tener cuidado, que no era conveniente de hablar de esos temas. Yo había entrado al CONICET, donde se había desarrollado en la época de la dictadura, en las áreas sociales, cierto antisemitismo.

Nuestra idea familiar era que, más que lo que había pasado con la represión entre 1975 y 1983, no podía pasar. Por eso no

creímos, ni en el 87, ni el 2001, ni en el 2015 que esos hechos se pudieran comparar con aquel plan sistemático de exterminio y de crímenes de lesa humanidad. ¡Vivíamos en democracia! Por eso, ahí me di cuenta de que había otros temas que eran muy sensibles en ese momento y que no se querían investigar. Recuerdo también que fui a verlo al director de la Carrera de Sociología en el periodo posdictadura para hacer un seminario sobre Iglesia, catolicismos y militares, y me dijo ni loco se puede hacer en la UBA en ese momento. En esa época, en la carrera, se daba la clase de Doctrina Social de la Iglesia, que la daba ese otro cura, un jesuita: ¡en el 1984, en la UBA, se daba Doctrina Social de la Iglesia! No se podría dar clases –me aconsejó– ni de los militares, ni de los curas, porque eran dos temas difíciles. Y muy sensibles. Y la que me llamó años después para dar clases sobre estos temas fue otra directora de la carrera de Sociología, en los 90, porque se había enterado de que esas eran mis investigaciones. Y con Floreal presentamos juntos una propuesta de seminario: Grupos organizados para la práctica religiosa en sectores populares. Te cuento esto porque es interesante ver qué temas estaban, qué temas no, la idea de buscar algo más para entender ese catolicismo y encontrar un espacio académico y científico… Me acuerdo de que discutíamos con varios colegas y amigos si había o no que meterse con esos temas de la Iglesia, de la complicidad, de investigar las religiones. La mayoría decía que no… ¡Igual insistimos y nos fue muy bien!

Además Floreal tenía también otros temas. Pero cuando vos entraste a CONICET, ¿qué temas trabajabas?

Yo de entrada puse catolicismo como tema de investigación. Ni cultura ni religión sino el mundo católico. Y en ese momento era importante –y me aconsejaron para evitar problemas y ampliar

perspectivas– trabajar catolicismos en sectores populares. Y al mismo tiempo juntarse con otros colegas que les interesaba el tema. Allí comenzaron a formase algunos grupos. Quiero recordar al colega Jorge Soneira en esos inicios, que nos dejó demasiado pronto sin su valiosa presencia. Junto a Floreal y tantos otros y otras estoy seguro de que nos siguen acompañando desde algún otro lugar. La revista *Sociedad y Religión*, las Jornadas de Sociedad y religión a nivel nacional, luego sobre Alternativas religiosas a nivel regional, los convenios con académicos europeos y de EUA y, en las últimas décadas, también el grupo CLACSO sobre Política y religión fueron espacios únicos de producción y encuentros. También tomé conocimiento que en aquella época –mediados de los 80– las propuestas e historias de los diversos catolicismos liberacionistas en ALC eran muy poco o mal conocidos en los ambientes científicos y académicos.

Vos no eras el único que venía de afuera...

Al CEIL se suma Julio Neffa que había regresado de Francia y se incorpora Dora Barrancos que venía del Brasil. En el caso de FSOC[8] sí había numerosos colegas que venían del exilio en Perú, en Venezuela, en México, en Costa Rica, en Europa. Varios de ellos y ellas habían sido ya docentes en Filo previo a la dictadura. El exilio interno también volvió a estar presente.

Al mismo tiempo tratamos de juntarnos, reunirnos y reflexionar con aquellos y aquellas que habíamos caminado juntos en las experiencias tercermundistas de Argentina en décadas anteriores. La creación del Centro y la revista *Nueva Tierra* en 1985 fue el catalizador de esas iniciativas. Éramos algunas y algunos que

8 Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires.

queríamos seguir con esos temas, y empezamos a organizarnos con lo que llamamos Seminarios de Formación Teológica para Laicos (militantes católicos y cristianos). O sea, construir un lugar de encuentro durante una semana para volver a vernos, descubrirnos, hacer memoria y mirar hacia adelante. Un grupo de "viejos militantes" nos invitaron a visitar amigas y amigos en varios lugares del país en el 84-85, buscando gente para hacer el primer seminario, y ahí había personas que querían hacer una cosa más testimonial y marginal, y nosotros queríamos hacerlo sí o sí con muchas personas y autoridades católicas que se habían destacado en su denuncia a la dictadura y compromiso con las víctimas. Veíamos que si no había obispos como Novak, Hesayne y De Nevares y curas como Orlando Yorio y Domingo Bresci no había futuro ni largo plazo. Era importante también recuperar la dimensión de "Patria Grande". La presencia del sacerdote peruano liberacionista Gustavo Gutiérrez en ese primer encuentro marcaba el camino.

Floreal había venido con su doctorado en EUA, igual que Neffa con su doctorado en Francia, ¿qué relación tenían con el catolicismo?
Ambos tenían importantes relaciones con el mundo del catolicismo y del peronismo. Ese era "su hogar". Floreal estaba más vinculado al mundo de la política demócrata cristiana, y Julio Neffa al mundo de los movimientos católicos y sus instituciones. Floreal vivió toda la dictadura aquí. Sus estudios en EUA y sobre el mundo rural los hizo previo a la dictadura cívico-militar y religiosa y Julio partió para el exilio en Francia luego de las amenazas con la dictadura. Allí realizó importantes vínculos con el CNRS[9] y el mundo de estudios laborales de Francia. Floreal re-

9 Centre National de la Recherche Scientifique.

cordaba lo difícil y sufrido que fue vivir en la época de la dictadura y construir un centro académico que no discriminara. En varios artículos escribió sobre su trayectoria de nacionalista y católico, de demócrata desde un catolicismo social comprometido.

De hecho, las Ciencias Sociales en dictadura es una parte de la historia del CONICET que sigue pendiente. Los esfuerzos de Dora Barrancos y otros y otras colegas han logrado que estos últimos años se hayan reconocido y reparado los legajos de las y los detenidos, desaparecidos y expulsados de esa institución. De los institutos, de los ingresos e inversiones de esa época sabemos poco. Con otro joven colega escribimos un artículo sobre catolicismos y nacionalismos, continuidades y rupturas en las autoridades y docencias en la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA entre 1968 y 1976. Allí vemos en concreto, una vez más, las disputas al interior de esos diferentes grupos católicos.

Ahora quisiera hacerte unas preguntas de recorrido, conceptuales. Para mí uno de los temas más importantes de tu trayectoria es trazar un lazo, que hoy por hoy es medio indisoluble, entre sociología e historia. Y el concepto que engancha perfectamente es el de catolicismo integral, *que vos tomás de Poulat pero hacés todo un trabajo de interpretación de qué es lo que pasa en Argentina con ese catolicismo.*

En el fondo es hacer sociología histórica, que es lo que a mí más me interesa. Sin historizar, contextualizar y relacionar no podemos investigar. Un mismo concepto como es el catolicismo integral, antiburgués y anticomunista, puesto a comprenderlo en un tipo de sociedad y Estado y con un tipo de actores diversos, tiene otras manifestaciones y otras particularidades, que ningún investigador puede dejar de tener en cuenta, si no, es pereza intelectual. Y esto es válido para cualquier concepto: el universal abstracto no existe. Es creación de los que nos oprimen y de los

quieren hacer creer que su historia es nuestra historia. En ALC es importante el enfrentamiento histórico de ese catolicismo de acción a la dominación de EUA (*White Anglo Saxon Protestant,* WASP), al acercamiento a un Estado que no rechaza lo religioso y a la relación y afinidad con los nacionalismos y lo popular. Catolicismos que son al mismo tiempo institución y también movimientos, culturas, memorias, imaginarios, subjetividades y sociabilidades. La fascinación por el Estado de la institución católica y otras –en especial las dictaduras– y lo político tiene también sus especificidades en la modernidad latinoamericana realmente existente. Se trata de entender por qué en América Latina hay más vínculos que rupturas, por qué en América Latina esos sagrados judeocristianos coexisten también en movimientos políticos y sociales. Se vive una laicidad católica y cristiana difusa y no de ruptura. Ahí uno ve a ese catolicismo integral presente y en recomposición y también –al investigar en profundidad– a otros catolicismos. Aparecen en los análisis gracias a jóvenes personas que investigan desde otras conceptualizaciones más diversas y menos rígidas. Surge el catolicismo que se adapta a la cultura burguesa, el catolicismo que cree por su propia cuenta, el catolicismo vinculado a una piedad del sufrimiento donde lo mariano tiene su presencia, el de la religiosidad popular, los catolicismos antiderechos y hoy el catolicismo de las ultraderechas antipapado. Esto nos llevó –porque es una reflexión en común– a comprenderlo en el conjunto de la sociedad junto a otros grupos religiosos –desde los organizados hasta los cuenta propia y los ocultados de los pueblos originarios–, cómo había estado hace 200 o 100 o 50 años antes. Lo nuevo no es la tensión entre lo político y lo religioso, sino cómo esa tensión se expresa a lo largo de nuestra historia social. Ampliar nuestra comprensión, también, a partir de otros instrumentos, como son las encuestas nacionales

construidas por nuestro equipo de investigación en 2008 y 2019. Analizar y estudiar la institución en todas sus dimensiones –locales, regionales y romanas– es fundamental para comprender las rupturas y continuidades en el largo plazo. No hay abajo sin arriba, no hay arriba en el largo plazo sin abajo. Al mismo tiempo solo la institución no alcanza. Nosotros investigamos como esos catolicismos y mundos religiosos tienen presencia en otras esferas, espacios, campos o arenas: en lo político, cultural, el poder judicial, lo espiritual, lo educativo y lo estatal. Es nuestra puerta de entrada a la sociedad en su conjunto No solo que haya un crucifijo en la sede del Poder Judicial o en una Universidad Pública o en un ministerio o municipio o sede policial y que esté en el espacio público el imaginario popular mariano extendido. Eso es una excusa para preguntarnos desde cuándo están, quién los coloco, cómo persisten en el largo plazo y, especialmente, cuáles son las múltiples trayectorias de las personas formadas en esos mundos espirituales. El largo trabajo y presencia en el territorio y en marchas y movimientos y encuentros es el corazón de nuestras investigaciones. Eso me parece central. Yo a veces pienso que tuve una posibilidad, quizás una felicidad particular como es el de poder conocer experiencias de compromiso social en África y por toda América Latina. Entonces, eso te da una mirada más tranqui y diversa… te permite ver que no es lo mismo ser liberal, socialista, o católico, o religioso o ateo en el África de Gabón, Angola, o Tanzania, o Nigeria, que en Cuba, México, o Perú, o Brasil. La primera vez que fui a África, en 1979, a ver los movimientos de estudiantes, toda la universidad de Gabón tenía 800 estudiantes, eran 15 profesores. Qué mundo: estar en Angola, la revolución, el marxismo, la presencia soviética; Nigeria y sus desigualdades; Tanzania con sus socialismos cristianos y las guerras que producía el colonialismo existente.

Por eso hay que contextualizar, comparar, interpretar, y situar y relacionar históricamente de qué estamos hablando. Esta perspectiva nos dio a todo nuestro equipo la posibilidad de ampliar, de investigar y comprender más y mejor. Esto de analizar lo sagrado y lo espiritual, que no solo está en los espacios religiosos, que lo sagrado y lo espiritual también están en otros espacios políticos, sociales y compiten en y con otros registros. Las múltiples publicaciones de nuestro programa de Sociedad, cultura y religión es un laboratorio único en ALC. Ellos y ellas son quienes esperanzan estos compromisos e investigaciones.[10] Uno de los últimos trabajos de conjunto salió en un libro producto de las Jornadas de Ciencias Sociales y Religión, *La institución como proceso* (Algranti, Mosqueira y Setton, 2019), ese es nuestro aporte. Debemos tener una mirada amplia e historizada y no dejarnos llevar solo por lo alternativo, como si fuera "lo verdadero, lo que viene y lo puro" o con "lo nuevo", "lo sin historia", "lo que Yo descubro" sin analizarlo en el largo plazo. O suponer que tal grupo o movimiento tiende "naturalmente" a desaparecer y no ver como se transforma y recompone. A mí me parece que en nuestro programa hemos intentado buscar esos vínculos históricos y sociológicos en ALC entre lo pre, lo moderno y lo posmoderno cohabitando, coexistiendo y resistiendo al mismo tiempo. Un presente sin memoria ni historia es también un presente sin utopía emancipadora. Es el triunfo de la utopía del capitalismo de un mercado autorregulado sin Estado y sin actores que resistan y propongan.

10 Ver la amplia producción en http://www.ceil-conicet.gov.ar/investigacion/sociedad-cultura-y-religion/

En tu recorrido eso aparece porque vos mirás una cosa y la otra. Por ejemplo, en el artículo de los Vota de los obispos es meterte en el corazón de la institución y ver ahí adentro qué es lo que pasa con esas lógicas de diversidad que operan.

Claro, los Vota de los obispos argentinos para preparar el Concilio Vaticano II en los 60 del siglo pasado son fascinantes. Allí la "autonomía relativa" tiende a cero y es el debate de intelectuales orgánicos puros en propuestas y personas concretas. Hay que comprenderlas y analizarlas situadas y en el contexto de esos actores. También, no dejarte llevar, y ver que eso que se afirma, nomina, cómo sucede entre los discursos y las experiencias históricas, y al mismo tiempo ver que ese catolicismo integral, quieras o no está y se reproduce. Yo lo veo en los discursos del Vaticano: ayer humanismo integral, luego enseñanza social integral, espiritualidad integral, desarrollo integral, liberación integral y hoy ecología integral. ¿Continuación y renovación en una larga tradición? Una vez más los conceptos a utilizar nos desafían. Hablar de conservadores versus progresistas entorpece, dificulta y nos impide comprender históricamente. Y lo otro que me parece importante es la idea de ver que esa institución se va transformando o intenta transformarse "a su manera", puesto que desea trascender y perdurar globalmente y en el largo plazo. A veces no encontramos las palabras para describirlo, si es reforma, si es gatopardismo, si es continuidad… Análisis concretos de situaciones concretas son recomendados.

Lo vemos hoy en el cómo analizar la figura social, política y religiosa del actual papado de Francisco. Mas allá de la Argentina, donde Francisco es Bergoglio. Suponte, nos visita en el CEIL un sociólogo de otro país central y afirma que a partir de sus investigaciones en la Iglesia católica no hay cambios, que todo sigue igual, y que es falso que la institución católica se está reformando

con el actual papa. Y aquí entramos, una vez más, en categorías, concepciones y creencias del que investiga y las epistemologías que se usan. Quizás no está la reforma que el sociólogo imaginó que iba a haber o suceder y, por eso, no existe. Por otro lado, una frase me impresionó de Benedicto XVI cuando afirma que la Iglesia católica siempre se está reformando, por supuesto, para él, en el buen camino, vamos a decir. Si no se reforma, afirma, desaparece.

Entre siempre se está reformando y nada hay de reforma esta la sociología histórica que debe analizar continuidades y rupturas de largo plazo (¿cuál es el largo plazo para el cristianismo?) y "desnaturalizar" los siempre y los nunca de los actores, especialistas y colegas. Ayer estudiábamos que las religiones tendían a desaparecer y se iban al espacio de lo privado, hoy parece que son responsables o parte central de los conflictos violentos en el espacio público a nivel global. Entre la paz de Westfalia y el choque de civilizaciones. Sospechemos de una y otra interpretación global. Esta es una pregunta de siglos: por qué y cómo permanece la institución católica, quizás una de las más antiguas del planeta o –me gusta más– es la única (¿es la única?) que puede hacer memoria de 2000 años. Ahora, una cosa es reforma, otra cosa es continuidad, otra cosa es *aggiornamento*, otra adaptación y otra cosa es ruptura.

Eso también, viéndolo un poquito para Francisco, cuando me preguntan si es un peronista, les digo no, es un católico integral, y por ende piensa en lo político y religioso juntos, que proviene de una cultura que cree que había que sumar a diversos grupos, en eso no hay nada del otro mundo, que mientras más a lo social se iba, más lo doctrinal tenía que cuidarlo para evitar problemas internos. Ahora, la hermenéutica de la continuidad en Francisco es movimientista y todes deben entrar, la hermenéutica de la

continuidad de Juan Pablo y Benedicto era de ruptura con aquellos que ellos creían que habían destruido el catolicismo, o sea el exceso de la interpretación del Vaticano II y la hermenéutica de la continuidad de Paulo VI y Juan XXIII era la del "*aggiornamento*". Eso sí, cada uno de ellos cita y cita a sus sucesores y vuelve a sus orígenes. No se critica la herencia recibida…

Vuelvo un poco atrás con lo de las continuidades, y con la tensión que atraviesa tus escritos que es la relación entre catolicismo y peronismo, que vuelve fuerte con Francisco, pero en realidad hay que hacer la lectura al revés, en vez de pensar cuánto de peronista tiene el papa, hay que pensar cuánto de católico tiene el peronismo, que es el argumento de uno de los artículos que publicamos en esta antología.

Exacto, pero eso me parece tan presente, que no verlo es perderse algo importante. Así como hay históricamente una dislocación entre catolicismos y peronismos, hay también catolicismos de sustitución para que perduren peronismos como peronismos de sustitución para que perduren catolicismos. Hay una afinidad entre una cultura, espiritualidad y sociabilidad de trabajadores y sectores populares del catolicismo, con experiencias vinculadas al mundo sindical y popular del peronismo. Y como ya vimos, miles y miles de personas de esos catolicismos integrales sensibles a lo popular se siguen sumando –hasta hoy– al movimientismo peronista. Y viceversa. Esto, al mismo tiempo, se está recomponiendo en los sectores populares trabajadores en todas las esferas de racionalización y, una vez más, el futuro es una aventura incierta. El esfuerzo e investigación histórica que hicieron varios colegas del programa, que trabajan en profundidad, para buscar todos esos personajes y mostrar como varios de ellos y ellas provienen de ese mundo católico. Esto me parece interesante: es una de esas vertientes presentes. Es como el caso de las

estatuas de la Virgen, que están en edificios públicos –hasta en el Congreso de la Nación–, yo las encuentro, lo cuento y me repito. En el colegio Carlos Pellegrini, cuando era decano, me llamaron a evaluar un concurso, a la entrada del Pellegrini veo una virgen de neón. Cuando se lo digo a los colegas no lo pueden creer, piensan que no está. Los llevo, y ahí está: me dijeron, uy, hace 20 años que estamos acá y no la vimos nunca. Y no, no la ven, no tienen por qué verla, cuando se naturaliza y en tu manera de explicar lo social eso no existe, entonces no lo ves, no lo investigas. Ahora, si uno está atento, buscando, tratando de mostrar esa presencia en las representaciones, en los símbolos, en lo cotidiano, está por múltiples espacios.

Lo que es interesante ahí es que eso habla de la convivencia de distintos sectores, y hay sectores para los que tan poco sentido tiene que no la ven, y hay otros sectores para los que tiene tanto sentido que en algún momento le pusieron luces de neón.

Así es. Tenes razón. El sentido de lo que uno ve. Una vez más: ¿desde cuándo tienen luces de neón? ¿Desde cuándo estaba esa estatua? Quizás… mejor lo investigamos… O creer que eso era expresión del medioevo, hay una visión que ve oscurantismo en toda expresión religiosa y no ultramodernidad capitalista. Ahora casi nadie, te diría, salvo algunos muy racionalistas, muy obtusos, que dicen todo lo religioso es opresión, opio, no sirve para nada. Hoy es al revés y debemos advertirlo y mucho. Se afirma que, todo es religioso, todo es católico, todo es pentecostal, las guerras son todas religiosas… que tampoco lo es, porque sigue habiendo una autonomía bastante importante en las personas y en los dispositivos de dominación capitalista.

Nuestro grupo, al haber investigado muchos casos, y al tener luego con la encuesta una visión más global, me parece que tuvo

la posibilidad de madurar mucho un análisis, un desarrollo histórico. Los estudios que hacemos de los mundos religiosos –y el plural es muy importante– nos muestran que investigar a nuestra sociedad es retornar a los problemas de la historia, de las trayectorias de personas y movimientos y de las intersecciones que se van produciendo en cada situación y relación.

Otra cosa que creo que nuestro grupo evita, es tener el criterio de que todo cambio o crisis es que va progresando para mejor. Por eso la palabra cambiar es tan costosa, porque todo cambio parece que es para mejorar las condiciones sociales y culturales, Y también se puede cambiar para otro lado y eliminar derechos.

Una discusión que tenemos desde hace tiempo en el equipo surge del libro de Stoll, América Latina se vuelve protestante*, y tiene que ver cuándo sigue ese crecimiento. Ahí también hay un desafío, venimos viendo la reducción de las personas católicas. ¿Cómo interpretar eso? No hay líneas, no hay progreso pero podemos ver tendencias. ¿Cómo ves esas tendencias?*

Stoll nos dijo que, en siglo XXI, ALC sería en su mayoría protestante, hoy diríamos evangélica. En el sur de ALC vemos cada vez más un mundo cristiano mayoritario de hegemonía cultural católica y mayor presencia pentecostal y un crecimiento de los sin religión. En el norte es distinto. Nosotros decimos, al mismo tiempo, que disminuye el número de católicos, a su vez estamos intentando ver qué sucede con la institución y, a su vez, como en los otros espacios, cuál es el tipo de presencia que sigue, disminuye o finaliza. Entonces yo te diría que hay una toma de distancia que estamos viendo de la institución católica, cuánto va a la par con la toma de distancia en la creencia y en la participación de los partidos políticos, es algo para investigar con más calma. Cuando yo veo la cantidad de personas que asisten rutinariamente a

un partido o a una asociación de la sociedad civil, y cuántas van a los grupos institucionalizados, sean católicos, evangélicos, o los demás, hay una diferencia amplia a favor de los grupos religiosos. Aún la participación sindical, que en Argentina es fuerte, es mucho más baja que la participación activa en grupos religiosos. Ahí hay algo que nosotros investigamos y a veces se pierde de vista. Nosotros hablamos de mirada y de comprender ese proceso histórico, no decimos lo que va a pasar, no hacemos teleología ni creo en un sentido predeterminado de la historia. Y entonces está el para qué y para quiénes uno investiga. Yo creo que en este momento el para qué y para quién están un poquito diluidos, quizá por las historias, o por cómo vivís el incierto presente, y debemos retomar continuamente esa pregunta. Es como en la política, vos podés tener un pequeño grupo, que saca un 2 % toda la vida, y quedarte contento ahí. No es mi caso…

Y es importante pensar las dinámicas amplias de la sociedad...
Si, es así. Últimamente estoy leyendo diversos debates en ALC desde el Sur Global y en Europa sobre la presencia y el análisis de lo religioso y lo espiritual. Pareciera que hay más religioso o sagrado o espiritual a nivel global. Aparece también cuando se habla desde las experiencias del Sur Global. ¿Hay más o estamos más atentos a esas dimensiones, o hay crisis de las epistemologías hegemónicas del sujeto cognoscente que no escucha al otro y otra diverso y complejo? Está Habermas, pensá en todo lo que Habermas escribió, su idea de ciencias sociales críticas, lo religioso en lo privado, hablaba con el papa Benedicto XVI para rehacer una nueva Europa, para escribir ahora que la sociedad europea deja de ser secular y empieza a ser postsecular, pero postsecular entendida no como que volvía a lo religioso, sino que lo religioso tiene un espacio importante. Y además para ver si a los

musulmanes se "civilizaban" a la democracia, y cómo se dialoga con ellos en el espacio público. El sociólogo italiano Ferrarotti, en el homenaje al amigo y colega Roberto Cipriani, dice que hay un mundo sagrado que, más allá de todo, sigue estando presente. Y hay autores que revén la Ilustración Europea y la Revolución francesa para afirmar la Sacralidad de la persona como devenir de un tipo de catolicismo y cristianismo milenario. Ya Poulat había escrito algo así, pero no se animó a tanto, que es decir que los derechos humanos no se pueden comprender sin esa presencia histórica del mundo cristiano. Eso no quiere decir que es el único actor, pero sí que está muy presente, a través de la idea del alma, del yo, del cuerpo, y el tema de la defensa de la vida de toda persona, de la fraternidad universal, ahí hubo una línea histórica. No quiere decir que sea mejor ni peor, ni negar todo el desastre que hicieron los curas, la Inquisición, por ejemplo. Esa dinámica, quizás por ser europea/alemana, discute el monopolio de los derechos humanos por parte de la Ilustración y la Revolución francesa, criticándolas por considerarse que ellas fueron las únicas que construyeron los derechos humanos. Las concepciones y epistemologías de las ciencias sociales en Alemania no son las mismas que en Francia en pleno siglo XXI. Si hay modernidades múltiples, ¡hay secularizaciones, laicidades y epistemologías múltiples!

Vos te alimentás de esas discusiones filosóficas, pero cuando trabajás lo hacés de una manera completamente sociológica. De hecho, el concepto de derechos humanos lo retomaste en ese artículo sobre los derechos humanos como ciudadanía...

Es importante ver los temas en dimensión histórica y sociológica y desde una epistemología del sujeto que conoce, el sujeto conocido en los diferentes mundos de la vida. Ese trabajo sobre los

derechos humanos y la ciudadanía en Argentina muestra cómo se han presentado esos derechos, cómo pueden retroceder, cómo se pueden ampliar, cómo se los ha atacado, así como no hay nada que garantice que seguirán. Y es bueno comparar entre los derechos humanos del granero del mundo con los derechos humanos de los que trabajan… Sí, a uno le sirve todo esto que uno lee para discusiones, habiendo estudiado en Francia, y por estar discutiendo con franceses, y ahora con colegas chinos, que a veces tienen otra epistemología… Yo a veces recuerdo a otras personas que nos están diciendo cuidado, atención, sospechar. Poulat decía que lo peor no es estar en una tribu, sino no poder salir de una tribu para ver lo que pasa "afuera". Esto es similar, muchas de las concepciones que tenemos son de pequeño círculo. O se piensa que la enorme mayoría de la población está en la magia, en la barbarie, o manipulada, que es el otro concepto, o bueno, podemos elegir abrirnos un poco a eso.

Y los feminismos también, por ejemplo.

Son los que más han aportado a una gran transformación conceptual de las ciencias sociales de las últimas décadas. El patriarcado sigue y continua a nivel global, ¡más allá de los regímenes de producción y acumulación! Bueno, hoy hay feminismos a los que les interesa la teología. Porque descubren que el patriarcado tiene gran peso en cierta teología de un Dios solo varonil, en la reproducción de conceptos machistas y misóginos, en la institución de varones célibes donde la Iglesia católica es el tipo ideal. Hay que empezar a trabajarlo, porque interesan esas concepciones religiosas. Marcela Althaus-Reid llamó a construir una teología indecente desde un feminismo que subvierta concepciones cristianas milenarias… Y también es una afirmación, esos sagrados religiosos no solo no han desaparecido, sino

que el capitalismo los ha hecho suyos, también. Eso quiere decir que en sociedades globales no es lo ateo, lo mayoritario –al menos por ahora–, y se incorpora la nueva militancia feminista proveniente de esos espacios. Y ahí entonces hay algo… Si vos no querés ser darwinista social, si no compras el discurso del progreso indefinido del capitalismo como algo dado y natural y hoy tan cuestionado por un ecologismo que rompe con esos paradigmas, si ves los desarrollos históricos que van para tantos lados (es el caso de Troelstch, que analiza en el largo plazo lo cristiano tanto diacrónica como sincrónicamente y lo ve como disputas permanentes del tipo iglesia, tipo grupo, tipo minorías místicas) hay que ser un poco más precavido y cauteloso a la hora de decir qué es lo que va a pasar. Debemos decir muchas más veces: no sé lo que va a suceder mañana. Cometimos esos errores los y las sociólogas en la década del 70 y el 80. Dejemos a los economistas y los organismos internacionales que se sigan equivocando "pronosticando" el futuro. Si vos hubieras hecho una encuesta en 1910 te hubiera dado que muchísima menos gente que hoy participan en lo institucional. Hay un análisis de todos los que hacen la colimba[11] en 1943, en Argentina, hecho por los curas castrenses. Dicen que estamos ante jóvenes que tienen cero de religión, cero de catolicismo, el catolicismo de confesarse, comulgar. Dicen que es un desastre, que hay que poner capellanes en todos los cuarteles. Pero para ver esas cosas, ver que hay continuidades, necesitamos historiadores como

11 Colimba: Servicio Militar Obligatorio en Argentina para todos los varones de 20 años, vigente desde 1901 a 1994.
N. de la Ed.: Colimba es el acrónimo de *corre, limpia y barre,* en el habla popular.

los del IMICICHU,[12, 13] que con relación a las brujas y a la magia, hay gente cristiana combatiendo los embrujos desde hace siglos y siglos en nombre de un tipo de razón. O lo ves como lo hacen colegas historiadoras, cuando te dice que en Argentina los curas eran pocos, que la mayoría de la población no tenía trato con los curas, que había un cura cada miles y miles de habitantes. Si vos ves hoy el Anuario pontificio, de todos los curas del mundo, el 40 % están en Europa, que es chiquitito con relación al resto del mundo. Entonces si vos partís del concepto, de una institución que controla, que dirige según el modelo de aparato ideológico del Estado en Europa, ¿acá qué controla la institución? ¿O con quién debe aliarse esa institución para controlar?

Eso de los curas en Europa hay algo que me fascina que está tan pegado a las dinámicas sociales, porque hoy por hoy hay un porcentaje no menor de curas africanos, y que siguen los flujos migratorios. A un senegalés o a un congoleño, le resulta atractivo ir a Europa sea o no cura, y si sos cura es más fácil.

Así es… Es el nuevo panorama eclesiástico cuando visitas Francia, España, Portugal, Bélgica donde acompañan a sus migrantes. Los curas africanos que llegaron, por ejemplo, a Francia a formarse, a estudiar, muy pocos regresaron a su país. Es obvio, encontraron un espacio, les dan atención, les pagan, tienen posibilidades, viajan… como quedan poquitos en comparación con los que tenían… Ahora, es cierto, esos curas siguen a sus comunidades, hay mucho

12 Fortunato Mallimaci se refiere al libro *Tener por cierto. Prácticas de la creencia de la antigüedad romana a la modernidad* (Dell'Elicine et al., 2019).

13 Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas, dependiente de CONICET

polaco, mucho del África negra, y empieza a haber de Filipinas, de la India. Hay ahí hay muchos más curas de los que había antes, que eran poquitos en comparación… Pero la mayoría de los curas siguen siendo europeos. Entonces ahí sí vos decís, esa idea del libro que a mí me gustó mucho, *Dios cambia en Bretaña...* (Lambert, 1986).

El de Yves Lambert, ¡hermoso!

Si, y lo conocí, charlamos mucho. Para mí fue un descubrimiento. Bretaña era una región que era manejada religiosa o simbólicamente en la vida cotidiana. Acá en la Argentina eso no existe en ningún lugar. Había 10, 20 curas para una población de poco más de mil habitantes, y todo su esfuerzo de ver cómo Dios en el pueblo Limerzel, de Bretaña, que había sido un lugar católico por excelencia, va cambiando y se transforma. Estudiando allí hay mucha información sobre estos temas. La idea central es que Dios cambia y las personas también. En el seminario de Poulat, por ejemplo, había quien investigaba los jóvenes católicos que habían participado en los maquis, toda la resistencia armada contra el nazismo en Francia, como los curas obreros que habían sido enviados a Alemania a los campos de concentración para acompañar a los franceses allí. Y había otro que investigaba esas famosas reuniones con el general Charles de Gaulle en el 1945, donde jóvenes católicos resistentes eran consultados sobre obispos que había sido colaboradores con el invasor nazi y denunciaban a combatientes franceses. En la Argentina también hay cada vez más tesis sobre la militancia religiosa y revolucionaria de esos jóvenes en los 70 como sobre la complicidad eclesiástica. Ese mundo católico francés esta conmocionado con la pedofilia y abuso a jóvenes. Hay un informe del año 2022 que muestra que hubo 260 mil personas violadas, y hay 2.500 curas y obispos acusados, y esto fue en 70 años, esto muestra que la estructura vaticana, la francesa, la local fueron cómplices en los

últimos 70 años. Antes se decía que era ocasional, circunstancial, sin embargo el informe muestra que fue una política de largo plazo, de no denunciar ni condenar esos delitos. ¿Y en nuestro país y en ALC como habrá sido?

Una estructura institucional que no se pretende pero es en sus efectos menos controladora, porque no puede…

Ahí está, no puede, por más que quiera. Sale siempre en Europa hay un cura cada 4 mil personas, acá cuando íbamos a ver al obispo de Quilmes, Stockler, que nos llamaba para hacer estudios cuantitativos, quería números, nos decía que había 20 mil, 30 mil personas en una parroquia, con un solo cura… El concepto de aparato ideológico del Estado, no puede serlo para todos los países del mundo, porque acá por más que quieras, no hubo una sociedad parroquial a la europea como la de Limerzel, por más que quiera la Iglesia católica que la gente tenga mil hijos, y que todas las familias sean numerosas y no se divorcien, se da cada vez menos, para una minoría. No necesariamente son iguales en el control …

En la continuidad persiste también esta característica que tuvo históricamente la Iglesia en América Latina, que es una iglesia muy de cúpulas, por así decirlo, muy de trabajo político institucional, y de menor penetración y control, porque la Iglesia dice la regla, pero no puede controlar.

Bueno, ahí está y sería muy bueno compararlo con el Estado nación. O no preocuparse por ese control de las grandes mayorías, salvo cuando se sintió amenazada, sea por liberales, comunistas o socialistas, y en Argentina, en algún momento habrá pensado que todos los curas podrían hacerse tercermundistas, y en ese momento se puso hipernerviosa.

¿Y, por ejemplo, con los evangélicos? ¿Se pone nerviosa?
Y sí, pues le supuso pensar como disputaba ahora espacios religiosos con los evangélicos. Siguiendo a Troelstch, es la nueva presencia del "tipo secta" que disputa al tipo de hegemonía Iglesia en ALC ya no desde dentro como las órdenes religiosas o el MSTM sino desde fuera del ámbito católico. Es el desafío en todo ALC de una gran reforma de "comunidades intensas" que sanan, liberan, dan respuestas a sufrimientos profundos y que vino para quedarse. Hubo un momento que se denunciaba que era la invasión extranjera, ¡las sectas *yanquis* nos invaden! Después se dieron cuenta que los carismáticos podían hacer algo parecido en la institución para competir, y después que podían dialogar, y que podían encontrarse sobre ciertos temas. Hoy esa presencia evangélica es diversa y mayoritariamente pentecostal. Lo que sucede es que para la política de Juan Pablo II y Benedicto XVI, de pequeños grupos, donde la familia, la sexualidad y el aborto eran temas centrales identitarios, ahí había canales de comunicación con ciertos grupos evangélicos. En la medida que este catolicismo de Francisco va más hacia lo social, hacia la defensa de migrantes, de trabajadores, de ninguneados, hacia la fraternidad universal habrá otro grupo de evangélicos que lo podrá encontrar por otro lado. Pero por ahora ese mundo evangélico no le hace perder poder, ni político, ni cultural, ni educativo y sí religioso y territorial. Por ahora. Ese mundo evangélico pide igualdad de derechos y no laicidad. No sé, habrá que ver. ¿Cuántas escuelas públicas de gestión evangélicas hay en Argentina y en ALC?

Bueno, la educación es otro tema, pero ese mundo evangélico es más controlador hacia abajo, es más regulador.
Es cierto y a su manera. Ahora, lo mismo va a tener el paso del tiempo del largo plazo, después de un tiempo en esas comunidades

aparecen otros temas de autoridad, política, memoria y continuidad. ¿Por qué nos llaman tanto los pastores con nuestra encuesta? Porque los pastores ven que el número de evangélicos crece, pero que no están con ellos todos los días. Y nuestra encuesta les dice que hay un 30 %, un 40 % que no va a las ceremonias de su culto y que crecen mucho más que ellos las personas sin religión. Entonces me imagino que con eso también puede empezar a ver disputas internas. Y aparecen pastores evangélicos en la política partidaria y como funcionarios del Estado que disputan liderazgos no desde un partido evangélico sino dentro de los ya existentes. Una conocida dirigente evangélica vinculada a un partido de oposición dijo algo parecido a lo que dijo Francisco, si se votó el aborto, es una Ley y hay que aceptarlo. Aunque ella fue a la otra parte de la ley, acordate que se vota aborto y la Ley de acompañamiento de los primeros mil días (fue una manera de negociarla en la legislatura), ella dice que tenemos que trabajar mucho más con lo de los mil días y también antes. En una entrevista le preguntaron: ¿Pero entonces ustedes van a hacer que las mujeres no aborten? No, no, le dijo, está la Ley. La Ley ya está, pero queremos estar antes con esas mujeres. Ahora, en otros países es al revés, vuelven a discutir la Ley del aborto. Es una disputa que está presente, por ahora hay católicos que quieren estar ahí sanando y acompañando por diversos caminos, pero a la mayoría les preocupan otros temas. ¡A mirar lejos!

Bibliografía

Algranti, Joaquín; Mosqueira, Mariela y, Setton, Damián (2019). *La institución como proceso. Configuraciones de lo religioso en las sociedades contemporáneas.* Buenos Aires: Biblos.

Ameigeiras, Aldo (2014). Pueblo santo y pueblo justo. En Fortunato Mallimaci y Elizabeth Judd (comp.), *Cristianismos en América Latina. Tiempo presente, historias y memorias*, pp. 195-222. Buenos Aires: CLACSO.

Comisión para el Estudio de la Historia de la Iglesia en América Latina y el Caribe [CEHILA] (1992). *500 años de cristianismo en Argentina*. Buenos Aires: CEHILA/Nueva Tierra

Dell'Elicine, Eleonora et al. (2019). *Tener por cierto. Prácticas de la creencia de la antigüedad romana a la modernidad*. Buenos Aires: Miño y Dávila.

Eisenstadt, Shmuel (2002). *Multiple Modernities*. Nueva York: Taylor & Francis.

Giménez Béliveau, Verónica (2016). *Católicos militantes. Sujeto, comunidad e institución en la Argentina*. Buenos Aires: Eudeba. https://www.eudeba.com.ar/Papel/9789502325514/Cat%c3%b3licos+militantes#contenedorCentral

Halperin Donghi, Tulio (1998). *La larga agonía de la Argentina peronista*. Aires: Ariel.

Lambert, Yves (1986), *Dieu change en Bretagne*. París, CERF.

Mallimaci, Fortunato (2015). *El mito de la Argentina Laica*. Buenos Aires: Capital intelectual.

Sociedad y Religión (Buenos Aires: CEIL-CONICET). (varios años). http://www.ceil-conicet.gov.ar/ojs/index.php/sociedadyreligion/index

TEXTOS REUNIDOS DE FORTUNATO MALLIMACI (1988-2014)

I.
Miradas históricas sobre el catolicismo: el catolicismo integral

El catolicismo integral en la Argentina (1930-1946)*

"Mi temor, y el de otros muchos, es que si llegara a implantarse regímenes autoritarios más o menos propensos a favorecer la Iglesia, aun cuando es con miras de política utilitaria, no escaseen cristianos que a su vez intenten solidarizar el apostolado con la fuerza, de donde se seguiría que todas las odiosidades que inevitablemente ha de despertar este en su tarea represiva cargará también sobre aquel. Ayer se decía: 'La Iglesia, puntal del capitalismo', mañana se dirá: 'La Iglesia, puntal del autoritarismo y la dictadura'. Es preciso que nos persuadamos de que el apostolado saca su eficacia no de factores temporales sino de la gracia sobrenatural".

(Gabriel Palau S. J., asesor de la ACA, 20 de agosto de 1936)

"Han llegado los tiempos de la recuperación y la reconstrucción histórica, porque se han mantenido lúcidas y sin mengua la Cruz y la Espada, bajo cuyo signo fuimos engendrados. Cruces y espadas, sotanas y banderas, flameando a los vientos de la gloria, nos lanzamos una vez más a la batalla, *Sanctificate bellum* [...]. Estamos en guerra [...] contra todo lo que sea traición,

* Extraído de Mallimaci, Fortunato (1988). *El catolicismo integral en la Argentina (1930-1946)*, pp. 1-45. Buenos Aires: Biblos/Fundación Simón Rodríguez.

> entreguismo, conato de sustitución de nuestra fe, de nuestro estilo de vida, de nuestra bandera. *Sanctificate bellum* [...] es cruzada, Dios lo quiere. Haya cruzada, la Patria lo exige [...]. Haya cruzada, la de la Nueva Argentina que marchas a la reconquista de los santos lugares, que con su gesta ilustraron nuestros padres en la fe y en la argentinidad. *Por la cruz y le espada, el fruto de la conquista será la gloria de la patria".*
>
> (Capellán militar Marcelino Betoño, 25 de julio de 1944)

> "No se puede ser liberal y católico al mismo tiempo. Desde la encíclica *Mirari Vos* de Gregorio XVI en 1832 [...]. El *Syllabus* de Pío XI en 1864 [...] hasta la encíclica inaugural de Pío XII la línea es recta, sin interrupciones. [...] La verdadera solución de la crisis moderna está en el catolicismo integral y no en la adaptación de concepciones que tienen un origen heterodoxo. Seamos nosotros, no pidamos a los demás lo que es nuestro y tengamos la paciencia de preparar".
>
> (Mons. Gustavo Franceschi, director de la revista *Criterio*, 23 de agosto de 1944)

Introducción

En este estudio vamos a tratar de modelar un tipo de catolicismo, un tipo de movimiento, al que se ha llamado intransigente, integralista, ultramontano, puesto que creemos que es el dominante en el período que vamos a analizar.

Estudiarlo histórica y sociológicamente en una coyuntura concreta, la de 1930 a 1946, es decir, desde la crisis del modelo de Estado liberal hasta el surgimiento del peronismo, nos permitirá descubrir las continuidades y rupturas presentes hasta la fecha.

En esta investigación no buscamos analizar y comprender todo el catolicismo ni todos los católicos, sino un tipo, el

integralista, que viene dominando el escenario y el debate sociorreligioso en los últimos cincuenta años de nuestro país.

Modelar un tipo de catolicismo supone que sea reconocida su unidad a través de su realidad polifacética y conflictual. Este catolicismo intransigente (creemos que esta denominación, junto a la de "integral", resume mejor el concepto) no está alojado en una persona o en un grupo en especial. Está en la convicción concreta, visible, palpable, real, de que la fe cristiana es el principio de verdad absoluta, que todo valor verdadero proviene de ella, que la Iglesia Católica Apostólica Romana es la norma suprema y la única garante de esa unidad trascendente. Catolicismo que no acepta estar relegado en la sacristía y que busca, por mil caminos diferentes, tener una presencia social.

Comprender este catolicismo no es tarea sencilla, Hay rigor, hay autoridad, hay verdad absoluta pero, y sobre todo, vitalidad, movimiento, creatividad. Aparece así uno de los datos permanentes de la historia del catolicismo contemporáneo, como es la separación entre una vida intelectual, obligada a mucha "cautela" y "rigor" y un esfuerzo "apostólico", que llaman la atención por su masividad, energía e iniciativa.

Como podemos apreciar en la cronología presentada como anexo,[1] es un claro ejemplo que en este período el catolicismo se caracteriza por ser un movimiento de acción, que genera propuestas, movilizaciones, discusiones, luchas callejeras, Su presencia está en la vida diaria, cotidiana, y su expansión bacia los sectores populares e intelectuales será una de las constantes del período.

1 [N. de la primera Ed.] Los anexos no se adjuntan en la presente edición. Se los puede consultar en Mallimaci (1988).

Este catolicismo genera un vasto movimiento. Podemos hablar así de un movimiento católico de "penetración", "transformación", "restauración", "infiltración" de la sociedad. Sus gritos de guerra serán "recristianizar la sociedad", "que Cristo reine en nuestra patria", "Viva Cristo Rey".

Este movimiento católico se expande en un momento de crisis en la Argentina. Recordemos que el golpe cívico-militar del 6 de septiembre de 1930 sacudió al conjunto de la sociedad y en especial a los sectores medios. La mayoría de los sectores intelectuales (salvo los que apoyan a Uriburu y los que continuaron fieles a Yrigoyen) quieren ver en la ficción de legalidad –hoy diríamos de democracia restringida– que surge con el gobierno del general Justo, el retorno a la normalidad tradicional e institucional.

La política económica tiene como telón de fondo la quiebra del modelo agroexportador, el fin de las reformas sociales llevadas adelante por el radicalismo y el intento de las clases dominantes de seguir incorporadas al mercado mundial a partir de un nuevo pacto con la potencia hegemónica de la época: Gran Bretaña. El pacto Roca-Runciman es –quizás– el símbolo de esa nueva situación, La "década infame", como la llamó uno de sus críticos, ha comenzado.

¿Cuál es el clima cultural que se vive en la década? ¿Cuáles son los modelos que se presentan como alternativas? Para todo un sector, el panorama es poco alentador: surgimiento del fascismo en Europa, caída de gobiernos republicanos y socialistas, crisis de los modelos liberales tradicionales. El suicidio de importantes personalidades es todo un signo: Leopoldo Lugones, Lisandro de la Torre, Alfonsina Storni. Ei mundo optó por la "barbarie".

En una obra de reciente aparición, Jorge A. Warley en *Vida cultural e intelectual en la década del 30*, nos pinta el siguiente panorama: "Las revistas izquierdistas (*Columna, Nervio, Conducta*, etcétera) comparten una serie de preocupaciones y figuras. Y lo que sorprende en ellas es la casi inexistencia de comentarios sobre la realidad política nacional, y el respeto con que se tratan unas a otras, la total falta de disputa".

No es este el panorama de todas las revistas que se editan en la Argentina. Para nuestro trabajo hemos analizado la literatura católica y en especial el semanario *Criterio*. Para algunos, "revista de derecha", para otros "revista liberal", para otros "del nacionalismo católico". Al margen de comentarios (que haremos en el transcurso del estudio), vemos que hay allí un intento de focalizar la cuestión nacional y de dar respuestas concretas a los problemas que aquejan a la sociedad y al Estado argentino.

En ese sentido, abre una discusión y una polémica que permanece inexistente en otros grupos y sectores. Esto es notable en el primer (1928-1929) y en el segundo *Criterio* (1929-1932), menos (pero también presente) en la tercera época de Franceschi (1932 hasta su muerte en 1957).

Es interesante ver, por ejemplo en el análisis que realiza de la política internacional, la crítica e impugnación al "imperialismo yanqui" y de solidaridad con la lucha de Sandino en Nicaragua, al mismo tiempo que se ve con buenos ojos a los gobiernos "fuertes" que surgen en Europa y se denuncian las "persecuciones comunistas" realizadas por el gobierno en México. Discusiones casi inexistentes en el resto de las publicaciones argentinas.

Recordemos que consideramos al catolicismo como un lugar social donde se confrontan discursos competitivos y desiguales, donde las relaciones con el exterior no se detienen jamás. Un análisis sociológico no puede abordar su sujeto si lo encierra en un universo

"puramente religioso". El fenómeno debe estar ligado a la sociedad que permite o no hablar de lo religioso. Si esta sociedad está dividida, conflictuada, enfrentada, entonces encontraremos esos conflictos, con formas propias, dentro del espacio de lo religioso.

Si esos conflictos se agudizan, veremos cómo se generan –en el caso específico del catolicismo– entre la masa de cristianos y la institución eclesiástica, entre los cristianos, las estructuras intermedias y paralelas que un estudio de este tipo no puede ignorar.

Los conflictos producen entonces tensiones y acusaciones entre uno y otro grupo, que –a un observador poco experimentado– pueden llegar a confundir. Tal es el caso de la denominación de "católico liberal" o de "integrista". Ninguno de los grupos, personas o movimientos en pugna se llamarán a sí mismos liberales o integristas. Son siempre los "adversarios" que acusarán con esos nombres.

Esto no significa que en una perspectiva sociológica no podamos avanzar en formular tipos, modelos y características de catolicismos. Por el contrario, exige rigor metodológico y perspectiva histórica.

En este trabajo usaremos varias veces las palabras "integralismo", "ultramontano", "catolicismo integral", "movimiento integralista". Se trata de un modelo general de catolicismo que más que un tipo ideal weberiano es un tipo histórico: es un modo, una manera histórica de comprender el rol y el papel que debe cumplir lo religioso, la Iglesia, en una sociedad.

En esta matriz de catolicismo integral nace el llamado "integrismo católico". El integrismo no es una deformación, o malformación, o un elemento residual al interior del sistema católico. Es una variante a la cual llegan –por motivos sociales y religiosos– grupos, personas, movimientos. Frente al cómo construir la Argentina católica habrá católicos integrales que acentuarán el trabajo societal, a largo plazo, y otros que insistirán en la eficacia

inmediata, el apoderarse del Estado, en ligarse a los diversos grupos de poder, especialmente las FF. AA. A estos se los llamará –los llamaremos– integristas. Privilegian así elementos de orden, autoridad, mesianismo, junto a los de combate, lucha contra el error, denuncia de heterodoxias.

El catolicismo integral explota teniendo, por un lado, integristas, por otro, sociales, por otro integrales a secas. El pasaje de una situación a otra dependerá de cada momento histórico y de las luchas y conflictos tanto al interior del catolicismo como en el conjunto de la sociedad.

Cuando utilicemos una u otra palabra la haremos en perspectiva sociológica, sin entrar en consideración si son más o menos cristianos, más o menos verdaderos en su fidelidad religiosa, si están más o menos desviados de una cierta norma. Estos discursos al interior del catolicismo más que problemas internos del "campo religioso" son lugares de estudio privilegiados de lo que acontece en la sociedad argentina.

Las crisis y combates de esa época han dejado sus huellas y sus marcas. Un combate por la verdad, sobre la verdad religiosa. Hay que hablar con los protagonistas, leer sus cartas y escuchar sus silencios para comprender los buenos y malos recuerdos que han guardado de todo ese período.

Saber importa menos que comprender. Los combates de hoy no son ni más ni menos complejos que los de ayer, pero entre los de ayer y los de hoy, ¿cuál es la relación? ¿Existe alguna continuidad? ¿Cuáles son sus rupturas? Conflicto al interior de una comunidad que hoy se replantea el espacio de lo religioso. Conflicto al interior de un movimiento católico que no acepta ser enviado a la sacristía y sigue proponiendo modelos de vida y de sociedad.

Algo fundamental a destacar y subrayar: ningún tratado de paz fue firmado, ni hubo capitulaciones ni armisticios. Los

combatientes no son los mismos, los frentes se han desplazado, las fronteras han cambiado pero, fundamentalmente, es el mismo conflicto que sigue presente con sus propias fisonomías y reglas.

Una última acotación. Los estudios sociológicos de los fenómenos religiosos no deben ser confundidos con estudios teológicos. No buscamos saber cuál es la verdadera religión ni nos preguntamos sobre la esencia de esta, sino cuáles son los comportamientos concretos de hombres y de mujeres identificados, en este caso, con el catolicismo argentino. Estudios difíciles también de realizar puesto que contamos con muy poca –o nula– tradición académica en el campo de la sociología histórica de las religiones. Con este humilde intento, queremos contribuir a conocer más seriamente esa parte tan sensible del cuerpo social que es la realidad religiosa.

Desarrollo histórico

Los fundamentos

Del estudio de trabajos y publicaciones de la época surgen claramente momentos significativos que han producido un reacomodamiento o creación de nuevas formulaciones.

Hay un hecho que todos los entrevistados recuerdan, rememoran y hacen especial mención: el Congreso Eucarístico Internacional de 1934. Pareciera que este es un dato capital, central, fundacional, y en el cual participan millares de personas. "En la procesión de clausura, monseñor Napal ha manejado sin inconvenientes millón y medio de personas" (*Criterio*, 11 de octubre de 1934).[2]

2 El Congreso Eucarístico Internacional (CEI) fue un momento privilegiado de homogeneización interna del catolicismo, luego de varios años de disputas y falta de proyecto. Este proceso de reorganización católica se realiza

¿Cómo se ha llegado a este momento? Sabemos que los tiempos en el catolicismo tienen sus propias medidas. La Iglesia es una institución pesada y de peso, en la cual las transformaciones se miden en décadas o centurias. Lo mismo podemos decir del peso de las personas. En una institución jerárquica y jerarquizada, un individuo puede jugar un rol determinante. Llegado el caso, puede imponer diferentes ritmos a los procesos que se generan en su interior y promover o dificultar los que provienen del exterior.

Tiempos y personas son importantes. También la sociedad que permite o dificulta el ser religioso. La crisis de la Argentina liberal, del proyecto agroexportador de la generación del 80, estalla en 1930. Esta crisis significará para el catolicismo una nueva presencia como institución dentro del Estado y como movimiento dentro de la sociedad.

La consagración del país al Corazón de Jesús por el presidente de la república, el general Agustín Justo, durante el Congreso; la asistencia del cardenal sustituto (futuro Pío XII); y, especialmente, la presencia masiva de millones de fines brindaron:

- a la institución, una nueva autocomprensión de su rol;
- al gobierno, una compañía que lo sacaba de su orfandad popular pero que, a partir de allí, era necesario tener en cuenta;

---

con fuerte influencia romana. Se acentúa y se consolida allí la identificación entre patria, FF. AA. y catolicismo, entre nación e Iglesia. Lo "católico" aparece así como uno de los pilares de la "argentinización" y dador de una nueva identidad a la nueva Argentina.
Sobre el Congreso, ver: *Guia oficial del Congreso Eucarístico Internacional* (CEI, 1934). En la edición de Kraft se imprimieron 200 mil ejemplares, en la edición especial del diario *La Razón*, 250 mil ejemplares.

- a las clases dirigentes, a los partidos políticos y a las organizaciones sociales, un elemento nuevo para formular su legitimidad.

Pero toda moneda tiene dos caras. El movimiento católico verá desde ese momento que la posibilidad de "restaurar todo en Cristo" deja de ser solo una utopía movilizadora para transformarse en una posibilidad real y concreta. La lucha por llegar al poder es posible. El proyecto de la Argentina católica comienza a dibujarse.

Es innegable que el éxito del Congreso Eucarístico solo puede ser comprendido dentro del clima cultural que se vive en la Argentina, de profunda crisis de los valores liberales en diversas clases sociales y de un creciente nacionalismo que comienza a extenderse entre sectores profesionales, académicos, militares y populares.

A partir de este momento, el catolicismo comienza a ser concebido históricamente por sectores cada vez más amplios de la sociedad argentina como el remedio a esa crisis del liberalismo y al temor que produce el movimiento comunista. ¿Remedio espiritual? ¿Remedio ideológico? ¿Remedio material? ¿Remedio integral? Cada grupo, cada partido, cada clase, tendrá su propia interpretación del rol que deberá cumplir el catolicismo.

Pero el catolicismo tendrá una particular comprensión de sí mismo y del rol del conjunto de la sociedad.

Tampoco podemos dejar de lado el esfuerzo de presencia sectorial que el aparato institucional va desarrollando desde la creación oficial de la Acción Católica Argentina (ACA) en la Pascua de 1931.[3] Esta comienza a expandirse en parroquias, colegios,

3 La ACA fue creada oficialmente en abril de 1931. La precedió una carta pastoral del Episcopado argentino y una invitación directa de Pío XI para

instituciones militares, barrios populares y residenciales, universidades y fábricas. Se construyen nuevos colegios confesionales, tanto a nivel primario como secundario, se abren parroquias (durante la época de monseñor Copello se superan las cien en la capital), surgen innumerables grupos, revistas, círculos de estudios, etcétera.[4]

---

que se desarrolle en nuestro país. El esquema adoptado fue el italiano, de implantación parroquial y de división por sexos y por edades: hombres y mujeres, los jóvenes y las jóvenes. A principios de la década del 40 (en 1941), se organiza la JOC (Juventud Obrera Católica), siguiendo los lineamientos de los llamados "movimientos especializados" –JEC (secundarios), JAC (agrarios), JUC (universitarios). La división aquí no es por sexo o edad sino por "clase social o ambiente". En estos últimos movimientos, la influencia proviene especialmente de los movimientos belga y francés, aunque las condiciones sociales latinoamericanas dieron experiencias propias a nuestros países.

Hay una visión general sobre el rol de la Acción Católica (AC) y su repercusión en el catolicismo universal en Roger Aubert (1978); del caso italiano en Gabriele de Rosa (1966); y una visión desde Latinoamérica en Ana María D. de Urán (1979). Sobre un caso concreto, Brasil y la influencia sobre los movimientos de liberación y partidos políticos, ver Luis Gómez de Souza (1979).

4 La obra del obispo y luego primer cardenal de la Argentina, Santiago Copello, ha sido muy poco estudiada. Debemos recordar que luego del golpe de Estado de 1955 contra el Gobierno peronista, el cardenal fue "invitado" a abandonar el país dado que su figura se asociaba al régimen depuesto. Además, se negó a firmar el documento de los obispos contra el régimen peronista luego de la quema de las iglesias en 1955.

Una de las principales preocupaciones fue la de proveer la infraestructura a un proyecto pastoral basado centralmente en el templo y en la parroquia como centro de difusión, encuentro y propagación de la doctrina. Durante su tarea al frente de la arquidiócesis de Buenos Aires logra cambiar la fisonomía edilicia: "Cuando fuisteis nombrado vicario general de esta arquidiócesis en 1928, nuestra capital contaba con 39 parroquias. Hoy, en 1939, hay 108 parroquias. Con toda razón podemos decir, pues, que a vos, Excelencia Reverendísima, debe la ciudad de Buenos Aires la mayor parte de las

Es innegable que la persecución que sufren diversos partidos, grupos y movimientos de oposición a los gobiernos de los generales Uriburu y Justo en la "década infame" disminuye las posibilidades de participación para amplios sectores sociales, especialmente a nivel medio y popular. Estas clases tendrán en el movimiento católico una posibilidad real de participación y de hacer germinar su esperanza en días mejores. La utopía restauradora encuentra así un campo propicio.

Este catolicismo buscará tener una presencia masiva y para ello publicará libros y folletos. La editorial católica Difusión distribuye entre 1936 y 1942 seis millones de libros y folletos, y su catálogo incluye 622 títulos. Se utilizarán todos los "modernos" medios de comunicación de masas como son los parlantes y la radio (en este período se crea la primera radio católica).[5] Buscará además "ganarse" masivamente a sectores juveniles y también a niños, grupos sociales hasta ese momento casi olvidados o desconocidos por otras fuerzas culturales y políticas. Esta masividad de presencia en los actos católicos debe ser también entendida en el proceso de crecimiento acelerado de la población de Buenos Aires, gracias a la llegada de miles de migrantes internos necesarios para el proceso de industrialización, y a la cada vez

parroquias [...]", palabras del presidente del Colegio de Párrocos de Buenos Aires al cardenal Copello (*Revista eclesiástica de Buenos Aires*, 1939).

5 Nos estamos refiriendo a L83 radio Ultra, "una voz al servicio de la verdad", radio católica que funcionaba en la calle Córdoba 653 de la Capital. La propaganda anunciaba: "Hoy, 4 de marzo de 1937, monseñor Andrés Calcagno, vicario general del Ejército, ha resuelto continuar explicando los temas sociológicos [...]". No se trata entonces de un catolicismo antiguo, que niegue o no utilice los '"medios modernos". Por el contrario, busca utilizar todos los nuevos medios de comunicación para difundir, eso sí, su propia comprensión de la modernidad.

mayor integración y participación de los hijos de los inmigrantes extranjeros en las actividades sociales.

La crisis del radicalismo, la represión a los proyectos anarquistas y comunistas y la dificultad del socialismo de insertarse efectivamente en estas clases subalternas, dejarán a estos sectores populares (obreros, habitantes de barrios o conventillos, trabajadores del campo y de la ciudad) huérfanos de programa y de organización. La presencia de la corriente y de la cultura sindicalista en el interior de la clase obrera, con su rechazo a los partidos, y de enfrentamiento con el Partido Comunista, sus posturas de "adaptación y diálogo" con autoridades y funcionarios, no tendrá un carácter militantemente anticlerical o antirreligioso (como sí lo habían tenido otras corrientes en épocas anteriores y aún lo mantenían los activistas partidarios), permitiendo (o al menos tolerando) de este modo la expansión del movimiento católico hacia los sectores populares.[6]

Este catolicismo, fundamentalmente de acción, se verá conmovido por hechos que se producen dentro y fuera del país. La guerra de España, el conflicto europeo de 1945 y los gobiernos

6 Son interesantes los últimos estudios sobre las transformaciones del movimiento obrero en la década del 30, por ejemplo, el de Hiroshi Matsushita (1983). Dice allí: "En 1943 la situación difería de la del año 1930, ya que durante ese lapso el movimiento obrero argentino experimentó múltiples cambios. Uno era la creciente tendencia a la participación política y el otro el despertar de la conciencia nacional y la identificación del movimiento obrero con lo nacional". Este proceso de identificación con lo nacional es también fundamental en el desarrollo del catolicismo argentino en este mismo período. Ver también: Hugo del Campo (1983), donde el autor profundiza en la corriente sindicalista y analiza los números dirigentes sindicales "nuevos" y "antiguos" que se suman al peronismo. Una experiencia de presencia popular del catolicismo integral se puede ver en *El buen amigo*, boletín parroquial mensual de la parroquia Sagrada Familia, del barrio de Saavedra en la Capital Federal.

fascistas producirán fisuras que irán perdurando el siempre renovado intento de presentar una imagen de unidad monolítica tal cual se había manifestado públicamente durante el Congreso Eucarístico. Estas divergencias sobre la política internacional no hacen más que ahondar las que existen sobre el quehacer cotidiano en el país.

La unanimidad está lejos de hacerse, la polémica es más viva en sectores intelectuales, pero no se acaba allí. Las masivas colonias de inmigrantes españoles, italianos, alemanes y judíos viven intensamente lo que sucede en sus países de origen.

La cuestión social al interior del catolicismo divide quizás menos. Si bien hay sectores católicos de las clases dominantes que hacen oídos sordos a los reclamos populares, es muy difícil predicar lo contrario a las enseñanzas pontificias de la época. Lo político interesa mucho más que lo económico. El espacio de lo cultural preocupa más que las medidas concretas de superación de la crisis.

Si pudiéramos hacer, grosso modo, un esbozo de tipificación del comportamiento católico (modelo provisorio) –a nivel social, político, internacional– veríamos que poco a poco se va dibujando una cierta imagen de corriente de opinión. Por supuesto que de un problema al otro hay afinidades que aparecen, solidaridades que se crean, conflictos que se reproducen.

En algunos grupos (minoritarios, pero no marginales al aparato institucional) encontraremos una constante que va desde el apoyo a la República española (fenómeno con características especiales en los descendientes del pueblo vasco) o neutralidad en ese conflicto; a la toma de posición en favor de los llamados "países democráticos" o aliados en la guerra europea y llegado el momento en el país, a la opción "contra el partido y el candidato

totalitario y fascista", apoyando a los candidatos de la Unión Democrática en 1946.[7]

Por el otro lado, tendremos una corriente ampliamente mayoritaria en el movimiento católico (será el nudo central del catolicismo intransigente e integralista) que tomará decidido partido por el bando "nacional" o franquista, que asumirá una postura neutralista en la guerra europea, que participará en la revolución de 1943 y apoyará al movimiento popular no liberal y no comunista en las elecciones de 1946.[8]

Estos dos modelos sufrirán cambios, rupturas en su interior, emigraciones a otras corrientes, llegando algunos a abandonar el movimiento católico; según el período y el bando serán condenados por la jerarquía, para retornar luego, etcétera. Los itinerarios de algunos individuos serán ilustrativos de esta marcha.[9]

Ambos grupos guardarán, sin embargo, la convicción heredada de que la religión no es un asunto privado, un problema individual de conciencia, reservado a la sacristía, como lo enseña la

---

7 Un caso, pero no único, es el de Manuel Ordóñez (abogado dirigente de los Cursos de Cultura Católica [CCC], miembro de la Democracia Cristiana, ligado al diario *La Prensa*). Ver su libro *Actuación de los católicos en política* (1945); Jaime Potenze, al comentarlo, afirmaba: "Su folleto viene en buena hora porque la confusión es grande [...]. Un pequeño grupo de seres bien intencionados como desorbitados se han constituido en catedráticos infalibles de la doctrina cristiana" (1 de marzo de 1945).

8 Otro caso, que tampoco es único, es el de Basilio Serrano, dirigente juvenil de la JAC, funcionario gubernamental desde 1943. Ambas posiciones tienen un mismo objetivo: recristianizar la sociedad, aunque las proveniencias sociales, las sensibilidades individuales y las organizaciones en las cuales se insertan dan matices diferenciados en coyunturas precisas. Historias de vida comparadas nos mostrarían las continuidades y las rupturas.

9 Consultar el "Proyecto de historia oral del catolicismo, 1930-1980" (Grupo Sociedad y Religión, 1988), que cuenta con la colaboración de D. Bresci, H. Cordone, F. Forni, F. Mallimaci y A. Sily.

ideología liberal. Para ellos el catolicismo debe tener una presencia visible, pública, "temporal" en la sociedad argentina. Los divide la actitud a tomar frente al cambio histórico y sus resultados: la sociedad llamada "moderna".

Algunos creen que recristianizar la sociedad, crear un nuevo orden cristiano significa tácticamente, momentáneamente, dar concesiones a los adversarios. No es posible enfrentarse al mismo tiempo a liberales y comunistas, a fascistas y personalistas, a democráticos y totalitarios. Hay que priorizar, hay enemigos centrales y enemigos secundarios.[10]

En el fragor de la acción cotidiana por "construir la nueva civilización cristiana" se producirá la división dentro del catolicismo integral en la Argentina. Unos creerán que combatir los errores del liberalismo lleva a renegar y a combatir su principal creación: la democracia, y por ende apoyan y buscan elementos en los regímenes que han derrotado al liberalismo: las dictaduras, sea en su versión española, portuguesa, italiana o austríaca.

Tenemos en esta línea los trabajos de César Pico contra el demoliberalismo; los de Manuel Gálvez, donde se define como "católico y antirrevolucionario"; los de Enrique P. Osés, primero en *Criterio*, luego en *Crisol* y por último en *Pampero*, apoyando los regímenes corporativos y haciendo la comparación entre

10 Es necesario que vayamos repensando categorías. Acusar de liberales o de nacionalistas a unos u otros es no comprender todo aquello que los une y lo que les permite, en momentos límites, encontrarse en el mismo bando. Prevalece en la mayoría su identidad católica. Por ejemplo, en el conflicto catolicismo-nacionalismo exagerado, catolicismo-peronismo, no dudarán, quizás por motivos diferentes pero juntos en la acción, acercarse y defender la institución eclesial.
No olvidemos que el órgano de los llamados "católicos liberales" era la revista *Orden cristiano*, concepto puro y duro del intransigentismo clásico: frente al orden liberal y el orden socialista, el remedio es el orden cristiano...

capitalista y judío, tiñendo así su discurso de antisemitismo. Para otros, como Javier Ochoa, combatir el liberalismo es mantener una postura consecuentemente antiimperialista, especialmente antiyanqui. No olvidemos que los EE. UU. son visualizados por este catolicismo como corroídos por el liberalismo, ya sea por su protestantismo como por la gran presencia del capital judío. Vemos así cómo detrás de la palabra "antiliberalismo" se esconden interpretaciones diversas.[11]

Para otros grupos católicos, recristianizar la sociedad, imponer el reinado de Cristo, significa hacer un frente común contra el fascismo-comunismo y sus representantes locales. Dicen estar, por principio, contra todo totalitarismo, y buscan tener presencia especialmente en sectores de las clases dominantes y sectores medios profesionalizados. A medida que el conflicto mundial avanza y que la Unión Soviética entra en guerra contra el Eje junto a los EE. UU. e Inglaterra, el antifascismo es priorizado al anticomunismo. Para ellos es importante hacer alianzas con todos aquellos que se manifiesten antifascistas (sea cual fuera su

11 La literatura antiliberal y anticapitalista católica es extensa, compleja y abarca todos los temas. Citaremos a modo de ejemplo: César Pico (1937), Manuel Gálvez (1931), o "Roma o Moscú" en *Criterio*, e innumerables libros. Ver una visión de este autor en Mónica Quijada (1985). Javier Ochoa, columnista de *Criterio*, escribe *El monroísmo y su sombra*, donde afirma: "El imperialismo norteamericano obedece a motivos políticos, jurídicos y estratégicos no menos que a razones de orden económico [...] y se caracteriza por largas ocupaciones militares, compulsión de deudas públicas [...]" (25 de diciembre de 1930). Arturo Sampay, gestor de la Constitución de 1949, escribe "La crisis del Estado de derecho liberal burgués" (1942). Enrique Osés, ya sea desde *Criterio, Crisol o El pampero*, no deja de condenar al liberalismo. Puede leerse una síntesis de su pensamiento en "El nacionalismo ante la elección presidencial. Contra todos los partidos políticos", separata de *Crisol* (1937).

proveniencia). La revista *Sur,* entre otras, cobijará este tipo de análisis católico.[12]

Pero el grueso de la militancia y del activismo católicos, especialmente aquellos formados en la ACA y en otros movimientos apostólicos, tendrán una concepción totalizadora y no aceptarán ningún tipo de concesión a sus dos principales enemigos: el liberalismo y el socialismo, ni al reciente nazismo que el papa Pío XI acaba de condenar en su encíclica. Para ellos, "solo la Iglesia tiene la Verdad", "solo el catolicismo puede dar respuesta a la crisis mundial".[13]

En determinados hechos, en circunstancias especiales, los personajes más notorios de uno u otro grupo participarán en los mismos encuentros, firmarán los mismos documentos. Para entender esto debemos comprender que el catolicismo es un lugar social donde el conflicto se juega dentro de un cierto consenso. Cada coyuntura histórica determinará los límites del disenso.

---

12 En la revista *Sur* encontramos los siguientes artículos: Augusto José Durelli (1938), Jacques Maritain (1937), Emmanuel Mounier (1938) y Rafael Pividal (1937, 1938).

13 Las encíclicas significativas son –entre otras– las siguientes:
Sobre el liberalismo: *Syllabus* (Pío IX, 1864), *Inmortale Dei* (León XIII, 1885), *E Suprema Apostolatus Cathedra* (Pío X, 1903) y *Pascendi* (Pío X, 1907).
Sobre el comunismo: *Divini Redemptoris* (Pío XI, 1937c) y *Nos es muy conocida* (Pío XI, 1937b).
Sobre el fascismo: *Non abbiamo bisogno* (Pío XI, 1931a).
Sobre el nazismo: *Mit Brennender Sorge* (Pío XI, 1937a).
Sobre la educación: *Divini illius Magistri* (Pío XI, 1930).
Sobre temas obreros: *Rerum Novarum* (León XIII, 1891) y *Quadragesimo Anno* (Pío XI, 1931b).

La revista Criterio

Mientras las revistas de derecha como *Criterio* se convierten en medios de agitación política, de propaganda antiliberal y procorporativista, en el resto de las revistas (aquellas que se ubicarían a la izquierda o siguiendo la tradición liberal) la discusión política prácticamente no aparece. O lo hace en sordina. Los ojos de estas publicaciones van a rehuir a la realidad nacional para situarse en Europa [...]. Para muchos, las elecciones de 1931, que llevan al poder a Justo, daban ya por liquidada la cuestión [...] es llamativo, en este sentido, ver como las revistas de izquierda abren una y otra vez esperanzas en las palabras de los más conocidos representantes del sistema del fraude electoral", afirma J. Warley (1985) en un trabajo sobre las revistas de la época.

Para otros analistas, será el ejemplo de revista liberal católica. Unos y otros comentarios serán rechazados siempre por los directores de la revista. "*Criterio* es una revista católica, por ende, ni de derecha ni de izquierda" (Franceschi, 13 de enero de 1944).

Analicemos detenidamente *Criterio* y encontraremos hechos significativos que nos pueden ayudar a modelar el catolicismo integral.[14] Recordemos que *Criterio* es la revista católica más importante de la época, mérito reconocido por amigos y adversarios. La lista de colaboradores nos da una idea del peso de esta publicación (ver anexos).[15]

---

14 Otras revistas en la línea del catolicismo integral son *Número, Crisol, Baluarte, Sol y luna, Ortodoxia, Cabildo, El pampero*. No contamos todavía con un estudio exhaustivo sobre las mismas, analizando puntos en común y diferencias. Algunas referencias, aunque demasiado globales, se encuentran en Marysa Navarro Gerassi (1969) y Enrique Zuletta Álvarez (1976).

15 [N. de la primera Ed.] Consultar los anexos en Mallimaci (1988).

Las diversas etapas por las que atraviesa la publicación nos pueden dar pistas sobre las continuidades y rupturas que se producen al interior del catolicismo integralista en el período estudiado. En la cronología que publicamos podemos seguir el hilo conductor (ver anexos).

La revista fundada en marzo de 1928 tendrá como director a Atilio Dell'Oro Maini y contará con un extenso plantel de socios y colaboradores nacionales y extranjeros. Los accionistas pertenecen a familias muy distinguidas del país y hay también superiores de congregaciones religiosas (ver anexos).[16]

Si analizamos con detenimiento su presentación, veremos los signos fundamentales de lo que hemos llamado el "movimiento católico intransigente e integral". Dice el primer número:

> *Criterio* responde a un movimiento, afirma y defiende una doctrina, tiene un método propio. *Criterio* nace de un movimiento de ideas [...] es la expresión de la voluntad decidida de un grupo numeroso de ciudadanos católicos que, estimulados por las más altas autoridades, aspira a satisfacer adecuadamente la apremiante necesidad de una organización [...]. (*Criterio*, marzo de 1928)

16 La revista católica *Criterio* tendrá tres directores y dos etapas en el período que estamos analizando. En la primera será dirigida por laicos: Atilio Dell'Oro Maini (desde su fundación en marzo de 1928 hasta fines de 1929) y provisoriamente por Enrique P, Osés, desde esa fecha hasta mediados de 1932. La segunda época será dirigida por el sacerdote G. Franceschi (1881-1957), quien ejerce la dirección desde junio de 1932 hasta su muerte en 1957. La revista continúa apareciendo hasta la actualidad. En la mayoría de las investigaciones se obvian o se ignoran los cambios de directores. Un ejemplo es el número del 50º aniversario de *Criterio*, donde el período de E. P. Osés es totalmente olvidado. Ver "Cincuenta años de historia" (*Criterio*, 1978).

Están aquí los elementos esenciales: un movimiento, una doctrina, una metodología. Serán los rasgos característicos. Estamos en pleno crecimiento y desarrollo. Sigamos su lectura:

> [...] un órgano nuevo, doctrinario y popular, para la difusión de la sana doctrina. para la exaltación de los principios esenciales de nuestra civilización, para la restauración de la disciplina cristiana en la vida individual y colectiva. *Criterio* propaga la doctrina católica en toda su integridad y en la pureza de sus fuentes auténticas. Lo cual no quiere decir que *Criterio* sea un periódico puramente religioso: no bastaría a los fines propuestos dejar bien definido lo relativo a este aspecto y librado al azar lo demás. La definición católica en el orden religioso traza las orientaciones fundamentales con que se han de encarar los problemas de otro orden que plantea la realidad inmediata y temporal, pero no proporcionará las soluciones concretas y definidas de los mismos. (*Criterio*, marzo de 1928)

Este resumen del proyecto continua:

> *Criterio* no es una revista de diletantismo o divagaciones; no es una feria de opiniones contradictorias: es un periódico claro y franco, es un órgano de definición, el instrumento de una disciplina. Doble característica del método elegido: buscar en todo problema, institución o suceso, el hilo de las ideas a que responden, y confrontarlas con la doctrina adoptada e imprimir a la lectura de sus páginas un constante y agudo sentido educativo e integral. (*Criterio*, marzo de 1928)

Podemos así diseñar, descifrar y descomponer este proyecto. Veamos:

- *Movimiento*: Da la idea de un grupo, con prácticas concretas, tácticas y estrategias, apoyos y alianzas, movimiento real de un cuerpo real.
- *Popular*: *Criterio* intenta ser popular, signo característico de un catolicismo que no quiere dejar de lado su presencia y apoyo en esos sectores y que obliga a sus intelectuales a tomar contacto con la base, el pueblo.
- *Restaurar*: Recristianizar toda la sociedad, la vida diaria y colectiva, la persona y la comunidad.
- *Integral*: Propaga la doctrina sana con sentido educativo e integral.
- No se hace ningún tipo de concesiones a ninguno de los enemigos tradicionales: liberalismo y socialismo.
- *Antiliberal*: Lo manifiesta al no aceptar la concepción liberal de la religión que busca reservarla al templo o a la vida privada. *Criterio* quiere, exige, tener una presencia en la vida cotidiana, pública, temporal, "no es un periódico puramente religioso". Busca la disciplina y el orden negados por el sistema social vigente. Duda además del "demoliberalismo".
- *Organización*: Conscientes de que solo si se organizan tienen posibilidades de trascender históricamente. Para ello es importante tanto la acción como la mística.
- *Totalizador*: En el catolicismo está la verdad, que es una y se busca en todo problema, institución o suceso, una confrontación con esa verdad. No hay lugar a divagaciones, contradicciones, diletantismo, hay orden y disciplina, amigos y enemigos.

Estas son las líneas que creemos fundamentales del movimiento católico intransigente. Veremos otras más adelante. Nos interesan los rasgos esenciales para el análisis. Este catolicismo de doctrina y de acción produce rápidamente enfrentamientos y fricciones, dentro y fuera, en el espacio de lo público y de lo privado, puesto que ese tipo de fronteras no responde a sus concepciones. Más aún, aceptarlas significaría entrar en la racionalidad de sus adversarios.

Esta concepción integralista presenta dificultades metodológicas que la investigación no puede ignorar. La división en espacio social, religioso, político y económico, que en las ciencias sociales se ha elaborado para estudiar los fenómenos, responde a una concepción de autonomía de esos campos que este catolicismo no solo no acepta y rechaza, sino que hace de esta negación una bandera de lucha y de acción. Frente a lo que entiende por "sociología liberal" –la dominante en los medios universitarios–, y a la sociología marxista que comienza a hacer su aparición especialmente en Europa, el catolicismo integral desarrolla la sociología católica como respuesta.

A fines de 1929 (en noviembre) se produce la primera fractura entre los colaboradores y los accionistas. Renuncian trece de sus miembros, entre ellos su director (Dell'Oro), Ignacio Anzoátegui y Ernesto Palacio. Problemas internos de funcionamiento y el nacimiento de nuevas hegemonías sociales y culturales hacen que el proyecto eclosione. En esta crisis se vislumbra el rol que se quiere adjudicar al catolicismo y a la Iglesia frente a un Estado liberal que se derrumba. Las diversas corrientes nacionalistas van penetrando en el movimiento católico. Los católicos más notables deben tomar distancias y buscar nuevos canales. Ellos pueden legitimarse con sus nombres y propiedades. La sutil

diferencia entre católicos nacionalistas y nacionalistas católicos está en el trasfondo de la crisis.[17]

En enero de 1930 aparece una nueva revista católica, *Número*. Allí colaboran varios de los columnistas del primer *Criterio*. La revista tiene una tirada reducida y trata temas más de arte y literatura que de política inmediata o de divulgación masiva.[18]

---

17 El interés del grupo editorial Surgo (dueño de *Criterio*) de ligarse al conjunto de la Iglesia hace que la revista pase a depender oficialmente de la arquidiócesis, al incorporarse al organigrama de instituciones católicas. Se nombra al sacerdote jesuita José Blanco como censor de la publicación.
Rápidamente se produce un conflicto entre la legitimidad de los "notables" y el control que busca la institución. Una vez más se plantea el rol de los intelectuales y su autonomía al interior de una institución organizada como la Iglesia católica.
Si al principio se alejan los más representativos (Casares, Dell'Oro Maini), a mediados de 1932 el nuncio vaticano F. Cortesi decidirá que un sacerdote se haga cargo de la revista. Esto nos muestra, también, el rol central que juegan las nunciaturas en las políticas de las iglesias locales, La crisis económica por la cual atravesaba *Criterio* hace más sencillo el recambio.
Sin bien el esquema mental de funcionamiento sigue siendo el mismo, el estilo cambia. De posturas agresivas, desafiantes, combativas propias de un catolicismo que busca ganar espacios, se pasa a actitudes más conciliadoras, dialoguistas, propias de una Iglesia que quiere ser parte de la nueva hegemonía cultural.
El relato pormenorizado de encuentros, situación financiera, desafíos y rol de la nunciatura puede leerse en Gustavo Franceschi (21 de mayo de 1942).

18 La revista *Número* fue fundada en enero de 1930 y figura en su equipo editorial Julio Fingerit como director y Tomás de Lara e Ignacio Anzoátegui como secretarios. Entre los redactores figuran Héctor Basaldúa, Tomás D. Casares, Osvaldo Dondo, Manuel Gálvez, Rafael Jijena Sánchez, Ernesto Palacio, César Pico, Rómulo Carbia.
En el número del 8 de julio de 1930 se anuncia la separación del director y la aparición de un nuevo grupo de redactores, entre ellos: Nimio de Anquín, Frank Chevallier Boutell, Eduardo Mallea. Figuran como secretarios Anzoátegui y Mario Mendigoroz.
Numerosos notables católicos ocupan puestos de responsabilidad en el gobierno cívico-militar del general Uriburu. Varios de ellos eran miembros de

En el número 2 de *Número* (febrero de 1930) hay un artículo que muestra la existencia de diferentes concepciones de y sobre el papel que debe cumplir el catolicismo en la Argentina. Los resume así:

> Unos dicen: "La Iglesia es un orden. El orden está en contra de la anarquía. Luego, la Iglesia puede ser empleada para combatir la anarquía".
>
> *Número* afirma: La división en orden y anarquía no es absoluta. La Iglesia no es un orden si no en cuanto libertad y armonía del espíritu. Muchas anarquías caben en la libertad del espíritu y muchos sistemas de orden lo contrastan. Pío XI condena la *Action Française*.
>
> Unos dicen: "La Iglesia es romana. Ha salvado la cultura romana y occidental. La expansión occidental, cuya forma concreta es nacionalista, debe contarla entre sus medios. La Iglesia no puede desdeñar la alianza de un nacionalismo popular".
>
> *Número* afirma: La Iglesia es católica y no occidental. Es católica y no nacional. Catolicismo y nacionalismo se contradicen. Pío XI condena el nacionalismo en las misiones. (*Número,* febrero de 1930)

La mención de la condena a la *Action Française* y al nacionalismo nos muestra que hay sectores católicos argentinos que simpatizan con esos movimientos y otros que toman posturas enfrentadas. Pero esto no significa que cambien radicalmente los esquemas

---

la editorial Surgo, editora de la revista *Criterio*. Algunas figuras se repiten en el golpe de 1943: Tomás Casares, Atilio Dell'Oro Maini.

centrales de pensamiento. Por ejemplo, frente al golpe cívico-militar del general Uriburu, tanto la revista *Número* (noviembre de 1930) como *Criterio* (9 de noviembre de 1930), se sentirán unidas en la misma condena al "liberalismo y a la democracia corrupta de Yrigoyen", saludando al nuevo gobierno.

Colaboradores de una y otra revista ocuparán cargos y puestos en la administración cívico-militar que, si bien no se legitima como cristiana (se trata de una restauración liberal-burguesa donde la concepción de lo católico responde al modelo vigente desde décadas: lo religioso es para el ámbito de lo privado, el rol del sacerdote está en la sacristía) da la oportunidad para que católicos "notables" ocupen responsabilidades políticas.

Esquema de funcionamiento

Hemos dicho varias veces que este catolicismo integral se siente enfrentado a otros dos adversarios que lo atacan por todos los medios. Ellos son el liberalismo y el socialismo. Se trata de un conflicto triangular donde cada uno de los adversarios trata de derrotar al otro, donde las alianzas son posibles pero coyunturales y donde cada uno cuenta con un proyecto totalizador de sociedad: el sistema católico enfrentado al sistema liberal y al sistema social-comunista.

Conflicto triangular no significa que uno está en el centro y el otro a la derecha o a la izquierda, sino que cada uno es un vértice, donde, para el catolicismo integral, los términos "derecha"" e "izquierda" pierden todo significado. Mundo liberal, mundo comunista, mundo católico. Cada uno con promesas de paraísos, con religiones y sumos sacerdotes en quien creer, con ortodoxias y herejías.

Este esquema triangular ha ido penetrando tanto en la mentalidad de nuestra sociedad, y esta tan presente en el imaginario colectivo, que días después de la visita de Juan Pablo II a nuestro país, en abril de 1987, un adolescente afirmaba frente a las cámaras de la televisión: "Quisiera hacerles un reportaje a los tres grandes del mundo: Reagan, Gorbachov y Juan Pablo II". Veamos cómo funciona este esquema en la revista *Criterio*.

Antiliberalismo: el liberalismo es pecado

La lucha contra el liberalismo es una constante en todo el período analizado. Hay unanimidad en denunciarlo y atribuirle todos los males que azotan al mundo. Las diferencias vienen cuando se trata de definir cómo se expresa concretamente ese liberalismo en la Argentina. Cuáles son sus realizaciones y, fundamentalmente, desde dónde, cómo y con quién se lo supera y combate.

A nivel de diarios y revistas, está claro para este catolicismo que el diario *La Prensa* encarna todos los males del liberalismo. Los ataques, burlas y denuncias serán de uso corriente en sus páginas. Desde los primeros números hasta los del año 1946 (fecha que hemos puesto come límite a la investigación) habrá algún artículo sobre *La Prensa*. Si bien esta crítica es constante en la época de Dell'Oro y de Osés, también se hará durante la dirección de monseñor Franceschi.[19]

Otro diario muy atacado será *Crítica*, propiedad de la familia Botana. Sus noticias son catalogadas de frívolas, sensacionalistas,

19 Algunos de los calificativos usados contra el diario de los Gainza Paz son: "*La Prensa* sectaria e ignorante", "expresión de un agudo sectarismo antirreligioso y anticatólico", "condenamos el órgano farolero [...] y atrasado", "tenemos hacia *La Prensa* una repugnancia invencible".

sensuales, oportunistas y fruto del caos provocado por el libertinaje liberal. La crítica se hará en menor medida contra el diario *La Nación.*

A nivel de concepciones político-filosóficas, para un grueso sector de este catolicismo, liberalismo es sinónimo de democracia o democratismo. Por eso la crítica al parlamentarismo, a la partidocracia. Cesar E. Pico, Julio Meinvielle, escriben desde esa óptica. Los adjetivos a la democracia son múltiples: formal, burguesa, liberal, demagógica, demoliberal.

De allí la campaña de estos grupos contra la Ley Sáenz Peña, el sufragio universal, la Constitución de 1853.[20]

---

20 César Pico, miembro de los Cursos de Cultura Católica, es una de las figuras de más predicamento entre los notables católicos. Al mismo tiempo dirige *Convivio,* un lugar de encuentro de jóvenes donde se discute sobre arte, filosofía, sociología. Es una de las personas que más asocia democracia con liberalismo, sufragio universal con gobierno débil No oculta su predilección por los gobiernos autoritarios de corte fascista, aunque para él deben estar supeditados a la Iglesia. Combina el estudio del tomismo con la divulgación de la obra de Ortega y Gasset. Afirma: "No puede lucharse contra el liberalismo aceptando sus consecuencias democráticas. El régimen de partidos es una consecuencia de la democracia liberal. Dos siglos de escepticismo, un siglo de liberalismo filosófico y un siglo de democracia, socialismo y comunismo, dan una imagen de esta precipitación catastrófica" (Pico, agosto de 1931). Interesante para destacar es la polémica con R. Irazusta sobre esta temática. Este último asocia democracia con gobiernos populares, y liberalismo con oligarquía. Ver las discrepancias en *Criterio.* Dice allí: "La democracia y el liberalismo son cosas distintas en la República Argentina. Distintas y antagónicas. Cuando gobierna la oligarquía liberal, gobierna la ideología extranjera [...]. El *demos* argentino plebiscitó de entrada a un caudillo (Yrigoyen) autoritario y absorbente [...]" (Pico, 21 de septiembre de 1933).
El sacerdote Julio Meinvielle fue otra figura de gran predicamento. Llegó a formar una escuela de pensamiento, discípulos, y a tener una fuerte presencia, especialmente al interior de las FF. AA. Admirador en los comienzos de la década del 30 de Jacques Maritain, especialmente del autor de *El*

El liberalismo está encarnado en Inglaterra y en los Estados Unidos de Norteamérica, que además son protestantes, o quizás liberales porque protestantes. Este liberalismo origina la avaricia, la rapiña, el dominio de Inglaterra y la dependencia de los países de América Latina de los Estados Unidos, principalmente a partir de la doctrina Monroe.

Liberalismo es, dentro de esta concepción integral, desorden, libertinaje, pérdida de identidad cultural y ser nacional, modernidad. Este liberalismo se manifiesta en las concepciones morales y familiares que se resquebrajan y producen el desorden, la concupiscencia, el nudismo, la educación sexual, el tango.[21]

Si hiciéramos una lista de los sinónimos de liberalismo, al menos en los primeros años de *Criterio*, encontrarían los siguientes:

---

antimoderno. Cuando este filósofo francés toma posición durante la Guerra civil española contra los atropellos cometidos por el bando nacional o franquista en nombre de la religión católica, J. Meinvielle emprende una furiosa campaña de ataques e injurias contra Maritain. Esto se ve reflejado en su obra *De Lammenais a Maritain* (Meinvielle, 1945) donde resume los errores de aquellos que han conciliado con la sociedad moderna. Su concepción piramidal y teocrática de la sociedad, sus alabanzas de la "guerra justa", "al castigo a los infieles", su antisemitismo y antiprotestantismo militantes, y su interés por una presencia católica en los sectores populares lo hacen una de las figuras centrales del catolicismo integral argentino. Su influencia entre los círculos civiles y militares sigue vigente hasta la actualidad, como lo prueba el reportaje al coronel Mohamed Seineldín, donde este se define como seguidor de su pensamiento (*Página/12*, 6 de agosto de 1987). De sus obras principales en este período, ver Meinvielle (1931, 1936a, 1936b, 1937).

21 Los temas para este catolicismo integral siempre van ligados: la crítica económica va asociada a sus repercusiones en lo moral; la sociedad capitalista produce el lucro, la avaricia, que llevan a la pornografía y desvirtúan el ser nacional. De allí sus críticas más frecuentes, por ejemplo, al tango. Para Gustavo Franceschi el tango es uno de los elementos más perniciosos de la sociedad argentina. Su combate contra este será uno de sus caballitos de batalla. Recordemos que el gobierno cívico-militar de 1943 prohibió varios de ellos; un ejemplo seguido por administraciones posteriores.

Liberalismo es:

- "Enseñanza laica, Ley 1.420 de 1884".
- "Las clases extremadamente conservadoras".
- "Primacía del individuo sobre el Estado".
- "Anarquismo".
- "Nacionalismo".
- "El nacionalismo de Leopoldo Lugones, como todo nacionalismo, es un liberalismo" (Julio Meinvielle), "el nacionalismo que hace autónomo al Estado".
- "La aplicación en el orden social y político del autonomismo kantiano".
- "Adoración del hombre individuo".
- "El panamericanismo y la política imperialista norteamericana".
- "Neomalthusianismo, el control natal".
- "Partido Conservador, Partido Democrático y Liberal, el Partido Demócrata Progresista de Lisandro de la Torre".

Vemos entonces que bajo el calificativo de "liberal" se comprendía una vasta zona de concepciones políticas, ideológicas y morales que con el correr de los años unos irán acentuando, otros irán abandonando.

Para combatir el liberalismo, este catolicismo integral se propone una serie de medidas. Vemos en *Criterio* las siguientes:

- "Formación de una conciencia nacional, de una identidad nacional".
- "Patria".
- "Orden y libertad, no separados sino complementarios".

- "Orden que no es estático sino dinámico, procura que la evolución sea armónica".
- "Reforma constitucional desde el catolicismo y no la de los otros".
- "Autoridad y jerarquía".
- "Educar a las masas pero con buena educación. Educar es una obra esencialmente religiosa, luego educación católica".
- "No estar atado a compromisos partidarios".
- "Política de programas y no de partidos o de hombres".
- "Hacer que los intelectuales no pierdan el sentido de la realidad y que no discutan problemas que no existen, sino para cenáculos y artistas".
- "No tiene que haber divorcio entre el pueblo y los intelectuales".
- "No tiene que olvidar las realidades muchas veces difíciles de la hora presente".
- "Primacía del bien de la persona humana sobre el individuo y el Estado, ni liberalismo ni estatismo".
- "El Orden que es una realidad metaempírica y, mejor aún, teológica".
- "Orden, esto es, el Universo unido a la Iglesia, por la Iglesia a Cristo y por Cristo a Dios".
- "Crear un movimiento de ideas y de programa, con soluciones diversas para los problemas sociales".

Anticomunismo: el comunismo es intrínsecamente perverso

Este catolicismo tiene enemigos en dos frentes. El liberalismo es su principal adversario, pero con el tiempo comienza a sentir la amenaza de un segundo adversario: el socialismo, el comunismo. Son los católicos más preocupados por el tema de lo social quienes más

se ocuparán de combatirlo. Cuando Franceschi llega a la dirección de la revista *Criterio* comenzará a editar una columna permanente sobre los "crímenes y vejámenes del comunismo en el mundo entero". La amenaza comunista no está solamente en el "*soviet* judío", en la URSS, en México (es interesante destacar la abundante literatura que se publica sobre "la persecución que ejerce el gobierno mexicano a los católicos)" sino también dentro de nuestro país. Por lo tanto, hay que denunciar y actuar rápidamente, enérgicamente. El anticomunismo no proviene de influencias foráneas o de doctrinas de seguridad continental solamente, sino de la creencia de que en la Argentina se está desarrollando un movimiento social con profundas raíces y que busca terminar con la Iglesia, las FF. AA., la propiedad, la patria.

Junto al anticomunismo van apareciendo otros "anti" que nos van mostrando el clima cultural que crea el catolicismo intransigente. Clima, volvemos a repetir, no homogéneo y en conflicto permanente. El antisemitismo es uno de ellos. Deja de ser una obsesión de pequeños círculos para penetrar en sectores populares.[22]

22 El antijudaísmo es un fenómeno "que se pierde en la historia del tiempo". En los relatos bíblicos encontramos las persecuciones, cautiverios, exilios que sufre el pueblo de Israel. Luego de la muerte de Jesús y con el desarrollo de las primeras comunidades cristianas surge un nuevo elemento: la acusación al pueblo judío de "asesino de Dios". Se desarrolla así un antijudaísmo de raíz cristiana: "Pueblo judío versus pueblo cristiano; la ciudad judía y la ciudad cristiana". El antisemitismo moderno tiene esas y otras raíces. La asociación del judío con el dinero, el poder internacional, el desarrollo del capitalismo tiene vertientes nacionalistas y socialistas. Conflictos al interior de las clases burguesas, más la popularización del concepto "judío igual a capitalista", crearon diversas amalgamas que permitieron que el antisemitismo se expandiera por diversos sectores sociales. El pueblo judío se convirtió en víctima inocente.

Encontramos así en *Criterio* las afirmaciones siguientes:

- *Fascismo*: "Prevalece el Estado sobre el individuo". "Llegado el momento se puede colaborar".
- *Nazismo*: "Idolatría pagana del Estado. Es un totalitarismo". "Se lo debe combatir".
- *Estatismo*: "Es esencialmente tiránico".
- *Tiranía fascista o soviética*: "Condenables porque no respetan el orden esencial impuesto por Dios a los seres. Solo la teología católica conoce el fin del hombre".
- *Bolcheviquismo*: "Proceso último de una serie de corrupciones degradantes que se inicia en el Renacimiento y en la reforma luterana".
- *Imperialismo socialista*: "La otra cara del imperialismo americano".
- *Socialismo*: "Persecución a las congregaciones religiosas", "monopolio de la enseñanza", "separación Iglesia-Estado", "divorcio", una nación atea y amoral es fácilmente vencible. De ahí la táctica del *soviet* con la religión. Por eso dicen: "la religión es el opio del pueblo", "Roma o Moscú, no hay otra opción".
- *Judaísmo*: "Socialismo marxista y *soviet* judío son la misma cosa". "*Soviet* es el instrumento del predominio israelita". "*Soviet* amenaza a la civilización cristiana, es un imperialismo racial". "A falta de Mesías que tarda en venir para dar al

---

Un excelente trabajo sobre los diversos orígenes del antisemitismo europeo se puede ver en Zeev Sternhell (1978). En el caso argentino, ver Gino Germani (1969).

judaísmo el imperio universal, el *soviet* se adelanta y apresura a realizar el ideal milenario de la raza de Israel".[23]

En la cronología que se adjunta,[24] se pueden apreciar con más detalles estas concepciones y su desarrollo diacrónico.

Catolicismo: unidad de patria, Iglesia y Fuerzas Armadas. Fundamento del ser nacional

¿Se puede ser católico y nacionalista? ¿Se debe ser católico y nacionalista? ¿Cuál es la concepción del catolicismo integral sobre este fenómeno?

El sacerdote Julio Meinvielle critica a Leopoldo Lugones con relación a una serie de artículos publicados en *La Nación* donde hace elogios al golpe cívico-militar de Uriburu y le recuerda: "Que todo nacionalismo es un liberalismo" (Meinvielle, 6 de noviembre de 1930).

Dos años más tarde, Franceschi, en el artículo "El despertar del nacionalismo", manifiesta que se ha producido en los jóvenes y en las nuevas generaciones "una conversión al patriotismo" debido sobre todo "al peligro comunista que es una realidad que se impone" y que esta conversión constituye "una esperanza para el país. Vaya a él ¡al nacionalismo! nuestro apoyo y colaboración que, dirigiéndola por los mejores senderos, le asegure el triunfo".[25]

---

23 Todas las afirmaciones citadas en estos puntos están tomadas literalmente de artículos de la revista *Criterio*. Los trabajos llevan las firmas de J. Meinvielle, Alberto Molas Terán, Luis Enrique, Manuel Gálvez, Javier Ochoa, Enrique Osés, etcétera.

24 [N. de la primera Ed.] Consultar Mallimaci (1988).

25 Las concepciones nacionalistas van ganando espacio en la sociedad argentina. Este artículo de Franceschi de 1932 así lo muestra. Sin embargo,

En este tema y en los otros ya expuestos, las palabras nos pueden llevar a engañarnos. El catolicismo intransigente tiene su propia interpretación de lo que es el nacionalismo, como lo tiene sobre el liberalismo, el comunismo, la democracia, el Estado, la política, lo religioso. A su vez, hará su propia reinterpretación histórica. Franceschi, en el mismo artículo, previene "frente a los errores y los excesos en que se puede caer con la idea nacionalista". Es decir, hay malos y buenos nacionalismos y, especialmente, hay excesos.

Lo importante para nuestro estudio es comprender cómo este clima cultural (que no es solo argentino sino que se vive en los otros países de América Latina) que acompaña un proceso social y económico, ve crecer las concepciones nacionalistas en el conjunto de la sociedad. La concepción católica del nacionalismo se enfrentará a otras que también circulan en el país. Las ideas nacionalistas van a atravesar toda la sociedad, encontrando eco y receptividad en unos y rechazo en otros.

En el catolicismo argentino el impacto es tan fuerte que hay una readaptación de la historia y de los contenidos concretos de su presencia en la Argentina desde esta visión. Absorbe un concepto en principio extraño a las enseñanzas clásicas (lo decía Meinvielle en 1930), lo digiere, lo elabora y luego lo difunde, pero a partir de *su* propia concepción. El esfuerzo de esa intelectualidad católica intransigente por insertarse en ese movimiento cultural nacionalista y desde dentro darle su propia interpretación hasta hacerla casi dominante en todo el movimiento es quizás uno de sus logros más importantes.

---

no se debe perder de vista que ante todo se es católico y luego nacionalista. Cuando la palabra crea confusión, desde el catolicismo integral se hablará de "argentinizar", diferenciándose así de otras interpretaciones.

La corriente histórica llamada "revisionista" será uno de los canales por el cual fluirán estudios, propuestas, análisis y relecturas de la sociedad argentina. A una historia liberal, dominante y exclusiva en la época, comenzará a disputarle el espacio otra concepción de los hechos. Esta historia será, en sus comienzos, eminentemente política, pues es necesaria fundamentalmente para la acción y la coyuntura. Interesan los documentos, las fuentes, pero más las interpretaciones globales que acompañen este despertar nacionalista. Este revisionismo tendrá un fuerte contenido antiliberal y, por ende, todo lo que el liberalismo despreciaba comenzará a ser valorado. En el caso concreto de nuestro estudio, el catolicismo o no existía o estaba considerado por esa historia liberal como "oscurantista", "causante del atraso económico del país", "propio de la mentalidad bárbara y campesina", "supersticioso y mágico", etcétera. En el revisionismo aparecerá como "paladín de la lucha contra el liberalismo", "unido junto a su pueblo", "dando identidad a la patria frente a las amenazas internas y externas", etcétera.

Hay una figura que pronto será rescatada y que va a simbolizar todos esos esfuerzos. ¿Quién fue antiliberal? ¿Quién gobernó con apoyo de la Iglesia? ¿Quién enfrentó a los extranjeros y defendió a la patria? En la época en que el tema central de la ACA era "restaurar todo en Cristo", *Criterio* publica varios artículos sobre "Don Juan Manuel de Rosas: el restaurador de las leyes", donde afirma: "Nuestro pueblo debe ese homenaje a quien fue el primero que por mandato suyo defendió sus derechos contra los que –tal vez inconscientemente– pretendían someterlo a experiencias exóticas".[26]

26 La cita es del secretario de redacción de *Criterio*, José E. Assaf (9 de mayo de 1934). Las investigaciones sobre Juan M. de Rosas encontraron amplio eco en el catolicismo integral. Se rescataba su figura a fin de afirmar su contemporaneidad. La crisis liberal y la búsqueda de una perdida identidad

Es necesario que las ideas circulen rápidamente y es importante que estén escritas. Rómulo Carbia hará el esfuerzo de estudiar la época colonial a fin de quebrar la leyenda negra sobre el rol de España y del catolicismo, en particular en la conquista y la colonización de nuestra América. Guillermo Furlong escribirá sobre el aporte de la Compañía de Jesús en el Río de la Plata junto a otros trabajos históricos. Otros historiadores católicos buscarán mostrar el lugar central de los sacerdotes en la independencia del país (presencia en el Cabildo del 25 de mayo y en Tucumán el 9 de julio). Ernesto Palacio con su "Historia falsificada" brindará una visión de conjunto. Si a eso le sumamos los innumerables estudios locales y regionales, nos encontramos rápidamente con una historia en la que el catolicismo aparece siempre junto al pueblo y presente en los momentos fundacionales del país: la Revolución de Mayo, la declaración de la independencia, las guerras de liberación, en las montoneras del interior frente al unitarismo porteño, etcétera. A nivel masivo y popular, se rescatarán tradiciones y cantos que cuentan esas gestas y se difundirán a través de libros y novelas.[27]

Este movimiento de penetración, de ganar espacios sociales e ideológicos, se completará con un lento y eficiente trabajo en el nivel de las Fuerzas Armadas. El liberalismo decía: "Curas a la

---

nacional ayudan. Como dice Salvador Ferla (1987): "El revisionismo histórico rosista, que nunca había trascendido los reducidos ambientes del nacionalismo católico, adquirió de pronto una difusión masiva y logró arraigar el concepto de expresar 'la verdadera' historia, contrapuesta a la falaz 'historia oficial'". Sobre una revisión crítica de la historiografía argentina, ver Halperin Donghi (1986).

27 Ver Guillermo Furlong et al. (1952), Rómulo Carbia (1924, 1939), Alberto Ezcurra Medrano (1933), Ana María Galileano (1941) y Juan Alfonso Carrizo (1934, 1937).

sacristía, militares a los cuarteles". Desde el socialismo, anarquismo o comunismo se atacaba "a la religión como opio del pueblo" y se proponía la destrucción de las FF. AA. para suplantarlas por milicias populares.

Vicarías, capellanías, presencia mutua en actos públicos, permitirán un contacto estrecho. Los movimientos de la ACA se abren a militares. Las ceremonias litúrgicas incluyen a jefes y tropa. Pueden sintetizar el período: monseñor Dionisio R. Napal, vicario general de la Armada, locutor oficial del Congreso Eucarístico Internacional de 1934 y autor del libro *El imperialismo soviético*, con una tirada de miles de ejemplares, y monseñor Emilio Calcagno, vicario general del Ejército, locutor oficial del Congreso Nacional Mariano de 1944.[28]

Se abre una intensa polémica en relación con la concreción de esos valores patrióticos en la realidad cotidiana. Lo que sucede en Europa brinda ejemplos. Un grupo verá la concreción del ideal católico en la colaboración con gobiernos fascistas como el del Duce en Italia. Otros pensaran que el general Franco encarna de manera más adecuada los valores católicos y da un rol central a la Iglesia. Ambos son gobiernos antiliberales y antisocialistas. A medida que la polémica se agudiza (lo que sucede en Europa brinda las excusas), las posiciones se hacen más extremas. Varias de las afirmaciones de católicos prominentes producirán roces con la institución episcopal y por ende con la Junta Central de la ACA.

---

28 Vemos cómo los vicarios de las FF. AA. comienzan a tener un rol público importante. A medida que se produce la militarización de la sociedad, y por ende del catolicismo, el rol que los capellanes irá en aumento.
Los actos multitudinarios de estos años muestran a su vez el amplio poder de convocatoria del catolicismo argentino, que contrarresta la debilidad de décadas anteriores.

Una y otra vez se repetirá que no se puede estar de acuerdo con el "nacionalismo exagerado". Franceschi desde *Criterio* propondrá moderación, y dará como ejemplos a Salazar en Portugal, a Franco en España, a Dollfuss en Austria.

Un grupo, más minoritario, verá en el nazismo y en Hitler el mal menor. Su lógica no ha variado: frente al peligro comunista, frente al derrumbe del liberalismo, el nazismo es un mal necesario. Pero para ello deberán enfrentarse a la mayoría del catolicismo integral que condena al nazismo por su persecución a la Iglesia católica y por sus raíces paganas.[29]

La gran ofensiva

Esta ofensiva del integralismo católico no admite timoratos ni críticos. "Un nuevo ejército en marcha, "La guerra es total" o "Solo Cristo es el rey" serán las consignas y editoriales de diarios y revistas católicas.

El movimiento es polifacético, multisectorial. Es más un movimiento cultural y social que un movimiento político o partidario tradicional. Recordemos que en amplios sectores populares y medios, los partidos políticos están desprestigiados, acusados de "conciliar" con el régimen del fraude, la corrupción y la explotación.

---

29 A Los editoriales de *Crisol* (dirigido por E. Osés), como el titulado "Heil, Hitler" (1 de julio de 1934), el libro ya citado de César Pico, *Carta a J. Maritain*, etc., son muestras de estas tendencias. Debemos hacer notar que las simpatías por el fascismo italiano no significaban automáticamente adhesión al nazismo. Más aún, se podía ser fascista y antinazi. La situación de los católicos y de la institución eclesial en uno y en otro país favorecía estas distinciones.

Se avanza y se crece, con el parlante, la radio, el folleto, el libro, la revista, el diario y, especialmente, con la movilización callejera. Se busca ganar la calle. Cientos de miles de argentinos serán convocados por este movimiento católico integral para participar en actos, celebraciones, congresos, reuniones, marchas. Hay un ceremonial y un rito que comienza a tomar forma. Presencia de gobernantes, de militares, de clero, junto a las masas convocadas por ese catolicismo. Los actos comienzan o terminan con el mismo ritual: se canta el Himno Nacional y se entona la marcha del Congreso Eucarístico Internacional de 1934. Siguen luego los vivas a la Iglesia, a la patria, a Cristo rey. El Estado liberal es así corroído fundamentalmente desde la sociedad civil.[30]

30 Los actos, congresos y manifestaciones callejeras convocan durante estos años a millones de argentinos de todos los estratos sociales, incluso de clases populares, que encuentran en su identificación religiosa un sentido a su vida. La crisis social y económica ayuda a esta identificación pero no es la única causa. Un cambio de mentalidad, de universo simbólico, se está produciendo en la sociedad argentina.
Es en estos encuentros donde la temática de Cristo Rey, de restauración católica, se plantea junto a la de participación en la vida del Estado y la de lograr una mayor justicia. Estos temas dejan los círculos de iniciados para llegar al grueso de la población.
La pertenencia católica permite participar en una nueva hegemonía, donde lo religioso no es un factor secundario sino principal. El catolicismo aparece como no contaminado con los valores liberales y con signos y promesas de construir una nueva Argentina.
Contrasta esta situación con la de décadas anteriores, donde las procesiones o marchas de los católicos debían suspenderse al "ser atacadas por los rojos o los socialistas", Ver el relato de G. Franceschi (11 de octubre de 1934): "El 29 de septiembre de 1902 [...] en la misma Plaza Once, los rojos destrozaron el coche del obispo monseñor Romero, y luego, en cada esquina, sobre todo a lo largo de la Avenida de Mayo, asaltaron a los católicos utilizando toda suerte de violencias".

Debemos comprender la magnitud de este fenómeno en una Argentina que está en plena mutación industrial con todos los cambios que ello significa. Hay un proceso de movilización que produce rupturas de viejos moldes y disponibilidad, especialmente de los sectores populares, a crear nuevas hegemonías. La coerción debe ir dando paso al consenso donde el catolicismo juega un rol central: cumplir la función social de integrador de las múltiples diversidades sociales y culturales, propias de un país de inmigración y de rápida urbanización. Para las clases subalternas, la identificación católica les permite adquirir un espacio de respetabilidad y de conciencia social en la nueva hegemonía que se recrea.

Legitimidad católica

La legitimación católica del Estado por parte del gobierno de turno es un proceso que se viene gestando durante largos años. Dentro del período estudiado, vemos que en la proclama del golpe cívico-militar de 1930 no hay ninguna mención a lo religioso o a lo cristiano. Esto no significa que los grupos católicos no hayan apoyado mayoritariamente el golpe y colaborado para poner fin a la experiencia democrática del gobierno de Yrigoyen. El discurso del catolicismo integral no es el hegemónico en la sociedad política de ese momento. Si pudiéramos simbolizarlo en una persona, diríamos que el discurso, proclama y espíritu del 6 de septiembre están bajo la influencia de Leopoldo Lugones quien, como vimos, tenía en esa época diferencias profundas con el catolicismo intransigente.

Hemos visto también que durante el gobierno del general Justo se celebra el Congreso Eucarístico. Allí, frente a miles de personas en la calle, se realiza la primera consagración del Estado

argentino a Jesús sacramentado. De esto toma rápidamente conciencia el catolicismo. Una vez finalizado el Congreso leemos:

> La gran mayoría del país, quiéraselo o no, es de sentimiento e impulso católico. Los dirigentes del Estado, comenzando por el presidente de la República que nos proporcionó un ejemplo magnifico de piedad con su oración del último día, se dieron cuenta de esta realidad, y no quisieron disentir con sus representados. (El pueblo es católico…, 11 de octubre de 1934)

A partir de esa fecha, las clases dirigentes irán dejando un tipo de discurso laicizante y cierto anticlericalismo que las había caracterizado en décadas anteriores. El catolicismo comienza a ser visualizado como factor de unidad nacional y elemento constitutivo de la cohesión social. La asociación entre patria e iglesia comienza a ser dominante.

Los presidentes de la República cada vez más frecuentemente invitan y participan con cardenales, obispos y sacerdotes en ceremonias, actos, banquetes, ya sea organizados por el gobierno o por la Iglesia. En lo cotidiano de la vida social argentina, los actos son ahora cívico-clerical-militares: el intendente, el sacerdote, el jefe militar de la guarnición o base más cercana ocupan los puestos de honor.

El golpe cívico-militar-religioso de 1943 contiene en su proclama, por primera vez, una referencia cristiana explícita. Una de las causas del golpe es: "Porque la educación de la niñez está dejando la doctrina de Cristo". A partir de esa fecha, la legitimación cristiana se incorporará al lenguaje del Estado, siendo mucho más acentuada durante los gobiernos cívico-militares pero no del todo ausente en los democráticos. Si la militarización

de la sociedad da nacimiento a lo que Alain Rouquié llama "el sueño del coronel propio", esta necesidad creciente de legitimidad cristiana llevará a una clericalización que también dará como resultado lo que podemos llamar "la búsqueda del obispo propio" (Rouquié, 1982).

Si bien hubo ciudadanos católicos en todos los gobiernos, cosa normal en un país con mayoría de dicha confesión religiosa, lo nuevo y significativo es la presencia de católicos que asumen sus cargos para impulsar un proyecto modelado, madurado, pensado en las filas del movimiento católico integral. Se ocupan los cargos, se vive la militancia social y política –no solamente como personas creyentes sino especialmente como apóstoles de la recristianización de la sociedad– predominando así, en algunos, mucho más una ética de la convicción que una ética de la responsabilidad.

Estamos en presencia de nacionalistas que ven la importancia política de la Iglesia –influencia marrausiana– pero, y es lo que nos interesa fundamentalmente, en nuestro estudio, vemos aparecer masivamente a católicos nacionalistas –influencia del catolicismo integral–, moldeados en los Círculos de Cultura Católica (para las clases altas) y en la Acción Católica Argentina –especialmente la Juventud de Acción Católica– para las clases medias en ascenso y en búsqueda de un nuevo espacio social. Por un lado, nacionalistas católicos, por el otro, católicos nacionalistas. Confundirlos es no comprender los conflictos posteriores. Estamos frente a dos lógicas diferentes que tienen muchos puntos en común pero que provienen de matrices y fidelidades diferentes.

Comienza en esta década, entonces, a pensarse a la Argentina como Estado católico. Por lo tanto, los conflictos al interior del catolicismo repercutirán, a su manera, en el propio Estado

y viceversa, los conflictos sociales y políticos repercutirán, a su manera, en el seno del catolicismo.

El último reducto por conquistarle al liberalismo –según el catolicismo integral– era la enseñanza laica ("el laicismo, la escuela sin Dios") que en este período tendrá, transitoriamente, un cambio, fruto de un largo batallar, que comenzó el mismo día que se promulgó en 1884. La necesidad de la enseñanza religiosa en las escuelas del Estado es una crítica ininterrumpida en la literatura católica integral. Su instauración es también el fruto de una prédica que logró que el 90 por ciento (ver anexos)[31] de los padres y de las madres de los niños en edad escolar optaran por pedir para sus hijos la enseñanza religiosa en las escuelas, reemplazando la materia Instrucción Cívica o Moral. Trabajo de largo aliento que había conseguido éxitos parciales, como habían sido la implantación de la misma ley en las escuelas de la provincia de Buenos Aires y Catamarca en el año 1936.[32]

---

31 [N. de la primera Ed.] Consultar Mallimaci (1988).

32 A veces olvidado en las crónicas, es importante destacar que la enseñanza religiosa en las escuelas del Estado es un proceso vivido de manera diferenciada en las diversas provincias argentinas. Las constituciones de cada una de ellas nos podrían brindar interesantes elementos.
El gobernador de la provincia de Buenos Aires, Manuel Fresco, en su mensaje a las Cámaras en 1939, afirma: "Con toda normalidad, entramos en el tercer año de enseñanza religiosa, ni un solo conflicto, ni un solo sumario [...]. El 96,58 por ciento de alumnos asisten a clases de religión, con el consentimiento de los padres, solo el 3,42 por ciento quedan exceptuados [...]. Buenos Aires realiza la formación espiritual de su pueblo, en su instrucción primaria, definida como cristiana, vocacional y nacionalista [...]" (Fresco, cit. en *Reaba*, mayo de 1939).
El interventor federal de Catamarca, doctor Marcos Ceballos, dicta un decreto el 10 de marzo de 1935 por el que se reimplanta la enseñanza religiosa en las escuelas dependientes del Consejo de Educación de la mencionada provincia.

El proyecto es recristianizar toda la sociedad, no solo un sector; a todas las instituciones y no a un grupo. Como decía Tomás Casares, futuro presidente de la Suprema Corte de Justicia en el gobierno peronista, refiriéndose a la educación: "No se trata de crear una universidad católica sino de que los católicos controlen la universidad del Estado".

O como dirán otros dirigentes: "No se trata de hacer sindicatos cristianos sino de que los católicos dirijan los sindicatos", "No se trata de hacer partidos católicos sino de que los católicos estén en todos los partidos, controlen el Estado". La consigna repetida en las reuniones y encuentros de la ACA: "No se trata de hacer diputados católicos, sino católicos que sean diputados".[33]

Se trata de formar también católicos entre los hombres que dirigen las FF. AA. La Acción Católica tendrá sus equipos de base en los liceos militares, los cadetes asisten masivamente a charlas y conferencias que dan sacerdotes. Uno de ellos, el padre Nice Lotus, dirá al respecto: "Después de la del sacerdote, la dignidad del soldado es la primera entre todas sobre la Tierra" (16 de octubre de 1941). Si hay algo que pudiera simbolizar esta simbiosis entre catolicismo y Estado, entre patria e Iglesia, es el izamiento de la bandera argentina en la catedral de Buenos Aires con la presencia del presidente, ministros, funcionarios, clero y público (ver cronología).[34]

---

33 Tomás Casares retoma aquí el viejo lema integralista e intransigente de la penetración para la transformación. Se trata de preparar los mejores cuadros para dirigir y conducir las organizaciones que la propia sociedad local crea para su gestión. No se crean nuevas asociaciones, partidos o sindicatos sino que se busca controlar lo ya existente (v. Casares, 22 de noviembre de 1934).

34 [N. de la primera Ed.] Consultar Mallimaci (1988).

Estos logros del catolicismo intransigente lo llevan a decretar la muerte del liberalismo y a sensibilizarse contra su otro enemigo, la amenaza comunista. El anticomunismo católico argentino tiene raíces en la Semana Trágica cuando cunde el pánico entre las clases dominantes de la época, monseñor De Andrea, junto a diversos movimientos católicos, Organiza la Semana Blanca para recaudar fondos y así combatir al comunismo, ayudando a los sectores más pobres.[35]

El padre Grote, desde los Círculos de Obreros Católicos, había denunciado el peligro que significaba el socialismo en la clase obrera y de ahí la necesidad de la presencia católica en esos sectores.[36]

---

35 Monseñor De Andrea (1877-1958), llamado por sus seguidores "figura del catolicismo social y democrático" es, a su vez, un hombre formado en sus orígenes en el catolicismo integral y ligado a los católicos de las clases dominantes de la época, especialmente a aquellos que aceptan la hegemonía del Estado liberal.
Recordemos que fue de los sacerdotes (junto a monseñor Napal, vicario de la Armada) más destacados en la organización de la colecta nacional "Pro paz social" –llamada "Semana Blanca"–, evento convocado para combatir las influencias del "anarquismo y el maximalismo" –la Semana Roja de 1919. Gozó de fama internacional como "obispo democrático", aunque como sus demás colegas apoyó los golpes cívico-militares de 1930, 1943 y 1955. Sus obras sociales buscaron paliar y completar las fallas y deficiencias del sistema. No hay un cuestionamiento a dicho estado sino una complementación. Su nombre fue propuesto en la terna para el arzobispado de Buenos Aires a mediados de la década del 20, debido especialmente a sus buenas relaciones con el gobierno alvearista. El rechazo por parte de Roma de su nominación provocó el retiro del nuncio vaticano de la Argentina y la imposibilidad para De Andrea de tener a su cargo una diócesis. Ni la revista *Criterio,* ni los Cursos de Cultura Católica, ni la naciente Acción Católica Argentina lo contaron entre sus colaboradores habituales. Ver Ambrosio Carranza (1957, 1964).

36 El padre Grote (1853-1940) fue un sacerdote alemán que intentó una presencia social y pública del catolicismo en los sectores obreros y en la vida

La lucha contra el comunismo como un peligro real y su divulgación a nivel masivo es un proceso que encuentra gran receptividad en esta década. Recordemos que una de las frases más usadas es: "Estamos en guerra". También se masifica el concepto de comunista igual a judío, igual a ruso. Miles de folletos distribuidos a nivel popular, la difusión en escuelas y colegios, y los cantos y plegarias de piedad van reforzando estos sentimientos.[37]

En estos años hay una gran lucha por ganar espacios en la hegemonía cultural. Se busca recrear nuevos imaginarios frente a la crisis que se vive no solo en nuestro país sino en el conjunto de la sociedad capitalista. Los Estados y gobiernos fuertes ganan y suman adhesiones en diferentes sectores sociales.

Mientras grupos de intelectuales liberales mantienen relación con otros ligados a partidos o instituciones socialistas y/o comunistas, y buscan penetrar el catolicismo, los intelectuales del catolicismo integral llevan adelante una política de denuncia de la corrupción, de las injusticias, del desorden, del "libertinaje", de la colusión liberal-socialista. Se disputa el espacio académico y universitario valiéndose en algunos casos de sus capacidades (los

---

cotidiana del país. Inspirado en el modelo del Zentrum de Alemania, organizó los Círculos de Obreros a partir de 1892. Los círculos fueron una de las primeras experiencias orgánicas de presencia católica en el movimiento obrero argentino. Con el correr de los años, y ante la exigencia episcopal, los círculos debieron hacerse confesionales, formándose así la Federación de Círculos Católicos de Obreros. Durante años fue un estrecho colaborador y dirigente de estos el economista católico Alejandro Bunge, director de la *Revista de economía argentina* y precursor de los estudios sistemáticos de la realidad nacional.

Ver Alfredo Sánchez Gamarra (1949), Alejandro Bunge (1940), José Luis De Imaz (diciembre de 1974) y Juan Llach (1986), donde se analiza la revista.

37 La relación comunista igual a judío puede leerse en "Por qué niegan a Dios los judíos en el *soviet*" (Molas Terán, 2 de diciembre de 1931). Este mismo artículo será reproducido años más tarde en *Crisol.*

concursos) y en otros a partir de la expulsión de los cargos directivos y docentes a aquellos que sean sospechosos de tener relación con los grupos "'subversivos" o que atenten contra la unidad nacional.

Las asociaciones son rápidamente hechas. En la literatura de la época vemos cómo se acusa de comunista y se pasa a apátrida y a subversivo. Una imagen, quizá caricaturesca, pero real y no única, la brinda el padre Virgilio de Filippo con sus innumerables libros, conferencias y campañas efectuadas contra la penetración comunista y liberal. El propio Franceschi siempre recordará haber sido uno de los primeros en haber dado la voz de alerta contra la "infiltración comunista en la Argentina".[38]

Recordemos también que el concepto de comunismo es bastante amplio y que según las épocas y los autores se lo vislumbra más o menos presente en la sociedad argentina. Si bien se publicaron diversas encíclicas contra el liberalismo, el comunismo, el fascismo o el nacionalismo exagerado, las más estudiadas y difundidas en la época fueron las sociales y las que se dirigían contra el "comunismo ateo".[39]

---

38 El padre Virgilio de Filippo, párroco de la Redonda de Belgrano, escribió varios trabajos, entre ellos ver De Filippo (1938, 1944a, 1944b). Fue elegido diputado nacional en el primer gobierno peronista, siendo el único sacerdote que ocupó un puesto legislativo elegido por el voto popular.

39 Solo la encíclica de Pío XI contra el comunismo recibe un amplio apoyo episcopal y de los movimientos de ACA. La difusión de esta encíclica está precedida de una "Carta Pastoral de los Obispos Argentinos" (Junta Central de Estudios Sociales de la ACA, 21 de octubre al 6 de noviembre de 1937). Ninguna de las otras encíclicas había recibido ese tratamiento, lo que muestra la importancia que se le otorgó y las preocupaciones de la época a nivel institucional. Ver la encíclica *Divini Redemptoris* (Pío XI, 1937c) y la edición preparada por el R. P. Gabriel Palau S. J. (1937).

Este clima llevó a que algunos grupos católicos, los del llamado "catolicismo conservador hicieran "acusaciones de socialista o comunista a sacerdotes que trabajaban por la promoción social y junto a los trabajadores. Se lo dijeron al padre Grote", decía Franceschi en un artículo de *Criterio* donde él mismo se defendía frente a ese tipo de acusaciones.

Discurso sobre el pueblo católico: hacia la nueva cristiandad, la nueva Edad Media

Los artículos que hemos analizado caracterizan en los primeros años de la década del 30 a la masa de católicos como "un grupo que no tiene un catolicismo maduro, preparado y que está infectado de liberalismo", "son católicos de sentimiento pero no de ilustración", nos dirá Franceschi. En otro artículo, Julio Meinvielle afirmará que hay que recristianizar la sociedad puesto que

> nuestro país nace con un pecado de origen: ha sido descubierto en los albores de la edad moderna y se ha emancipado a la sombra del liberalismo romántico del siglo XVIII [...] no hay germen patógeno que no anide en sus carnes. En cambio, las fuerzas vitales de defensa son escasas: el espíritu católico es tan débil que para nada cuenta. Sin embargo, el espíritu católico es lo único que puede vivificarlo y hacer grande la Argentina. (Meinvielle, 1 de enero de 1931)[40]

40 Además afirma: "mientras haya democracia, a base del sufragio universal, imposible prometerse que el Estado ejerza las funciones que le son propias y abandone las que no le pertenecen. La de gendarme se descuidará porque los mayores delincuentes infectan los comités y hay que conservarlos porque significan votos" (Meinvielle, 1 de enero de 1931).

"El catolicismo (que vive el pueblo) es falso, a flor de piel, de conveniencia", según otro columnista de *Criterio*, Javier Ochoa. El padre Palau S. J., figura muy influyente en la naciente ACA, afirmará a fines de 1932: "La gran masa del pueblo ya no es católica; menos aún lo es la masa obrera argentina".

A fines de 1939 la comprensión que se tiene de ese pueblo que forma la base del movimiento católico ha cambiado profundamente. En un artículo del mismo Franceschi, titulado "Catolicismo rioplatense en 1939", incorpora nuevas categorías. Aparecen antinomias hasta ayer desconocidas en el análisis, como son ciudad *versus* puerto *versus* el interior; inmigrantes *versus* pueblo criollo. Buenos Aires estaba infectada, los pueblos del interior habían conservado su pureza". La oposición entre lo tradicional y lo moderno comenzaba a hacer camino. Lo tradicional es lo valioso, y lo moderno es el causante de todos los males: "La gran escasez del clero hacía que la recepción de los sacramentos fuera misera, pero en cambio ni la incredulidad positiva ni la blasfemia hallaron campo propicio en la población criolla. Fueron gentes venidas de Europa –los inmigrantes– los que introdujeron esas prácticas".

La ofensiva del catolicismo integral ha dado sus frutos: "El catolicismo muestra hoy una vitalidad que no es perfecta [...] pero que significa un extraordinario progreso. Hay entre nosotros una nueva cristiandad, o sea un florecimiento de los principios cristianos en el mundo". El artículo citado finaliza: "Recién ahora comienza a asomar entre nosotros 'una nueva Edad Media'. El catolicismo de 1939 es una primavera espiritual. El viento va llevando las hojas muertas, pero el árbol muestra toda su lozanía" (Franceschi, 5 de enero de 1939).[41] Nueva cristiandad, nueva Edad Media...

41 La relación moderno-tradicional comienza a marcar rumbos en la comprensión de la sociedad argentina. Se utiliza el mismo esquema de análisis,

Esta euforia interna de fines de los años 30 necesita expresarse social y políticamente. La lógica del movimiento católico lleva a buscar ahora una presencia visible y eficaz en el aparato del Estado. Surgen entonces las polémicas entre los diversos grupos católicos. En algunos casos, estas divergencias se hacen violentas, densas, repetitivas.

La gran mayoría reconoce que el sistema liberal-burgués de la Argentina de comienzos de siglo ha hecho crisis. Se asume que el catolicismo debe estar en la base de la reconstrucción, de la restauración de la nueva Argentina. Hay, sin embargo, lecturas distintas sobre las causas de esa crisis y, especialmente, sobre los remedios a proponer para superarla.

No hay acuerdo sobre el nuevo orden cristiano para el nuevo Estado y la sociedad argentina. Polémica entre hermanos que ya no reconocen su parentesco. "El nacionalismo extremo" se ha "incrustado" en una parte del cuerpo social del catolicismo. Las declaraciones del Episcopado, de obispos individualmente y de la Junta Central de la ACA no dejan de denunciar y advertir sobre "la identificación que se hace entre nacionalismo exagerado

---

pero depende desde dónde uno se coloca para catalogarlo positiva o negativamente. Si en algunos sectores consideran como valiosos la modernización, el progreso, la secularización, para otros son símbolos y signos de la decadencia, la dependencia, la pérdida de la identidad y la cultura nacional. Ver Gino Germani (1962), Gerardo Farrell (1974), Ernesto Palacio (1939) y Peter Waldman (1981).

Merecería un estudio mayor la afirmación apresurada de Franceschi sobre el rol jugado por la inmigración europea en la configuración del catolicismo argentino. No contamos hasta la fecha con ningún estudio sistemático de los inmigrantes y de la repercusión sobre el fenómeno religioso en la Argentina.

y catolicismo". El hijo engendrado no acepta más ordenes, se cree adulto, con fuerza propia.[42]

Se aclara una y otra vez: "La voz de la Iglesia es la de su jerarquía, de su cuerpo docente y no de particulares que se proclaman sus miembros... Ninguna persona que no forme parte de este cuerpo habla o actúa en nombre de la Iglesia" (Franceschi, 27 de octubre de 1945). En momentos de crisis interna acompañada de movilización social, desde la institución se busca homogeneizar y controlar a partir de la identificación de la Iglesia con la jerarquía episcopal. La resolución del conflicto no depende solamente de la correlación de fuerzas internas sino también de las infinitas relaciones que se establezcan con el conjunto de la sociedad.[43]

El "cuerpo místico" (concepto que se utilizaba especialmente entre los jóvenes de la Acción Católica para señalar que la iglesia era algo más que la jerarquía y lo institucional) "escucha" pero también piensa y actúa políticamente. Las "fidelidades al Jesús del Evangelio" no se agotan, para estos católicos, en el acatamiento a los obispos. Es el modelo de catolicismo integral que comienza a entrar en crisis: la inserción en movimientos sociales produce distanciamientos de la lógica institucional católica. Lo vemos

42 Diversas declaraciones sobre el tema: del Episcopado (diciembre de 1942); y el "Manifiesto de la ACA" (Junta Central de la ACA, diciembre de 1943 - septiembre de 1944).
La institución busca tomar distancia y llega a condenar a los militantes cristianos –varios de ellos dirigentes de asociaciones católicas– que asumen un compromiso político partidario en alguno de los diversos grupos "nacionalistas". No se acepta que se identifique catolicismo con nacionalismo "exagerado". Recordemos que la *Action Française* de C. Maurras había sido condenada con los mismos argumentos.

43 Una vez más insistimos en que los conflictos al interior del catolicismo, del campo religioso, repercuten en el resto de la sociedad. Un excelente análisis conceptual puede leerse en Émile Poulat (1977).

reflejado en estas afirmaciones: "El problema argentino no debe interpretarse como exclusivamente político sino ante todo social y moral [...]. Hay diversas maneras de presencia, pero lo que no puede tolerar es la ausencia, ese dar la espalda a los problemas colectivos [...]. Hay que predicar renunciamientos en las horas de crisis [...] debe haber espíritu de cooperación" (Franceschi, 18 de octubre de 1945). Época de crisis y renunciamientos, nos dice esa editorial de *Criterio* publicada a escasas horas de la movilización popular del 17 de octubre de 1945.

Pero los renunciamientos no llegan y Franceschi vuelve con un editorial titulado "Odio" (8 de noviembre de 1945): "La ocasión circunstancial de mi escrito es por cierto odio que en todas las clases sin excepción veo con angustia y espanto crecer hasta preparar desgarramientos sociales quizás irreparables". Época de odios y desgarramientos, de espantos y tensiones, de gritos y llantos, algo nuevo está germinando en la sociedad argentina. Frente a este panorama, y ante las tempestades que se ven venir, Franceschi susurra a sus hermanos católicos: "Todo lo que disminuya la cohesión entre los miembros de la Iglesia atenta directamente y de inmediato contra la vida misma de la Iglesia". Y finaliza diciendo que se lo recuerda alguien que "viene escribiendo contra el comunismo desde 1918 y contra el liberalismo desde 1904".

A comienzos de 1946, antes de las elecciones presidenciales, las polémicas internas del movimiento católico intransigente se hacen públicas y notorias. Comienza a gestarse su transformación: "Sigue presente la tentación de los que creen salvarlo todo con disciplina y jerarquía [...] el catolicismo debe recordar que vive simultáneamente en dos planos: el religioso y el ciudadano". A la semana siguiente, el mismo Franceschi recordará desde el editorial de *Criterio*: "No abusemos de las encíclicas", donde

recuerda que no se trata de buscar "justicia para una sola clase sino para todas" y que se deben utilizar correctamente las encíclicas y no en provecho de un grupo o sector. Clara alusión a los discursos, conferencias y diarios de los adeptos al movimiento del coronel (r) Juan Perón que, al autodefinirse como humanistas y cristianos utilizaban extensamente las encíclicas papales como parte de su identificación ideológica.[44]

En el momento en que se reconoce un contenido religioso a la participación en los movimientos sociales, es decir que dichas transformaciones son legitimadas apelando al capital simbólico de la fe cristiana, la actuación en la sociedad ("el compromiso") pasa a ser considerado como un deber moral, religioso, ético. La fuerza de esa integración es enorme como también la de las nuevas fidelidades y conflictos que se abren.

En el movimiento católico nace una nueva emigración, de unos hacia el "nacionalismo católico extremo" y hacia la división de planos. Otros católicos se incorporarán al movimiento político al cual contribuyeron a desarrollar, llevando sus concepciones integralistas. Una tentación comienza a desarrollarse: la de integrar el movimiento católico al movimiento político "antiliberal y anticomunista" que acaba de consolidarse. Tentación para la institución eclesiástica que querrá ser un sector privilegiado y central, tentación para el movimiento político que buscará totalizar y hacer de la Iglesia una institución del Estado y por ende subordinada al Ejecutivo.

Si en ciertos países de América Latina y de Europa el movimiento católico, luego de sucesivas transformaciones, dio lugar al

44 Los diversos y disímiles elementos católicos presentes en los orígenes y desarrollo del movimiento peronista han sido olvidados en algunas tradiciones explicativas del mismo. Ver, en tal sentido, el sugerente artículo de Floreal Forni (abril de 1987).

nacimiento de partidos tipo democracia cristiana, en la Argentina contribuyó, junto a otras corrientes y grupos, a la formación, desarrollo y consolidación del movimiento peronista. Pero, a diferencia de otros países de América Latina, la gran mayoría de la clase obrera se reconoce en 1946 como parte fundamental y constitutiva de ese movimiento "humanista y cristiano", "anticomunista y antiliberal", "antioligárquico y antiimperialista".

En otras palabras, la incorporación masiva de sectores campesinos, migrantes venidos del interior del país, y de hijos de inmigrantes extranjeros a la clase obrera, se da a través de un movimiento social y político que asume al cristianismo como parte de su identidad y donde un grupo de sus cuadros dirigentes ha sido formado en las canteras del movimiento católico intransigente. En nuestro país, el compromiso social y político de los militantes cristianos, especialmente el que surge de los movimientos de Acción Católica, se hace en la matriz pura y dura del catolicismo integral, dominante y dominador en la escena católica en el período estudiado.

La Acción Católica

La Acción Católica es creada oficialmente en abril de 1931, pero se viene gestando desde tiempo atrás (viaje de cuatro sacerdotes a Roma, contacto directo con la Acción Católica Italiana y sus animadores). Se difunde en todo el país como herramienta obligatoria para la penetración en el conjunto de la sociedad. Es, además, un instrumento privilegiado de la romanización del catolicismo argentino.[45]

45 Siendo un movimiento social tan importante en la historia del país, contamos, sin embargo, con muy pocos estudios sobre este. Por el contrario, la literatura publicada por el propio movimiento es amplísima. Según las

En la cronología adjunta[46] vemos cómo se organiza, quiénes son sus dirigentes, cómo se va extendiendo, los números de efectivos, las temáticas, etcétera.

La Acción Católica es una pieza, quizás la fundamental, del catolicismo intransigente del país. A partir de ella puede irradiar su acción y su pensamiento a todas las clases sociales y crear "una milicia", "un nuevo ejército operativo", en vistas a recristianizar la Argentina.

La necesidad de construir la Acción Católica hace pronto descubrir a los recién incorporados –especialmente en las ramas juveniles femenina y masculina– las debilidades y fracasos de las generaciones anteriores en su tarea restauradora. El sentimiento de ser llamados a una misión fundamental es una de las características de los militantes de la AC de este período. De ahí la importancia del tema de "la mujer nueva", "el hombre nuevo", que recurrentemente aparecen en los informes.

La AC, como todo movimiento que nace en el seno del catolicismo, tiene una "mística propia" y la "convicción profunda" de que su accionar es el que va a transformar la sociedad decadente y corregir entonces los errores de sus ancestros. Como dice Troelscht, el carácter sectario y mesiánico del cristianismo, que le viene desde sus orígenes y se pierde en la historia del tiempo, vuelve a reaparecer en la creación de todo nuevo movimiento en el seno de una institución como la Iglesia. La necesidad de crear

---

estadísticas de la Acción Católica Argentina, el número de militantes cotizantes en 1951 era de 123.753 (ACA, 1951). Las publicaciones de circulación masiva y nacional eran: *Anhelos* (de las mujeres); *Concordia* (de los hombres), *Sursum* (de los jóvenes) e *Ideales* (de las jóvenes). El boletín de la ACA era el enlace entre todos los grupos.

46 [N. de la primera Ed.] Consultar Mallimaci (1988).

algo nuevo implica necesariamente el reconocimiento de una debilidad, de una carencia.[47]

La ACA comienza por afianzarse en el ámbito parroquial a partir de aquellos que participan más asiduamente en la vida litúrgica, catequística, sacramental. Desde allí se recuperará la mayor cantidad de militantes, hasta ese momento alejados del aparato institucional y de las antiguas organizaciones eclesiales. Estos recién llegados, especialmente los que provienen de las clases medias (donde es interesante destacar el importante número de hijos e hijas de inmigrantes europeos), comienzan a compartir y luego a disputar la representatividad del catolicismo a las viejas familias lustres de las clases dominantes que durante años habían monopolizado las asociaciones católicas.

Según la clase social de proveniencia pueden distinguirse en esta década dos catolicismos con lógicas diferenciadas: el de los "notables", especialmente hombres provenientes de familias ligadas a sectores agropecuarios y/o ganaderos, y el de los "militantes", hombres y mujeres de clases medias y populares, surgidos sobre todo de las ramas juveniles de la ACA. Unos se legitiman por el apellido, otros; por su inserción y trabajo cotidiano en las estructuras eclesiales.[48]

---

47 Ernest Troelscht, sociólogo alemán, fue quien analizó más extensamente las diversas formas históricas de organización cristiana, relacionándolas con la concepción que ellas tienen del mensaje religioso y de la sociedad. Llegó a distinguir tres tipos ideales a la manera weberiana: el tipo iglesia, el tipo secta y el tipo místico. Las órdenes religiosas de siglos pasados y los movimientos laicales en nuestra época son los signos de la "presencia sectaria", en una organización del tipo de la Iglesia católica. Un estudio más profundo en Mallimaci (1987).

48 Un ejemplo de historia militante, compromiso político, ascenso social y de la red de relaciones nacionales e internacionales que se crean en un movimiento del tipo del de la Acción Católica lo tenemos en Basilio Serrano.

Al buscar masificar las estructuras intermedias institucionales, la Iglesia se ve ante la necesidad de incorporar nuevos sectores sociales a la Acción Católica. Los sectores sociales de clases altas encuentran su canal privilegiado de participación en el movimiento católico integral en los Cursos de Cultura Católica o en las viejas asociaciones de beneficencia o en grupos allegados a las órdenes religiosas.[49]

Miles de jóvenes –mujeres y varones– tendrán su primera actividad social, cultural, de análisis, de conocimiento de la realidad, de participación política, a través de su incorporación a la AC. Encuentros semanales a nivel local, reuniones regionales y nacionales y asambleas internacionales irán creando una inmensa red de contactos y relaciones que formarán, pacientemente y en largo plazo, una determinada concepción de la vida, la naturaleza, el país y el mundo. El estudio sociológico del catolicismo cuenta allí con una cantidad infinita de grupos, asociaciones y círculos para el análisis. La AC impulsará a sus miembros a trabajar incansablemente para transformar "esa sociedad de pecado y restaurarla en Cristo".

Proveniente de una familia de origen humilde, su inserción en la ACA cambió su vida. Militante parroquial en la década del 30, luego arquidiocesano y nacional de la Juventud de Acción Católica a principios de los 40, funcionario de la Intervención Federal en Corrientes en 1943, luego del Ministerio del Interior bajo la presidencia de Perón, candidato a diputado por la Alianza Libertadora Nacionalista en 1946, luego por la Unión Federal, miembro de la Democracia Cristiana, directivo de la Universidad Argentina de la Empresa (UADE), presidente de la Cámara de Negocios China-Argentina, etcétera. Más datos sobre este y otros testimonios en "Proyecto de historia oral del catolicismo argentino, 1930-1980" (Grupo Sociedad y Religión, 1988).

49 Recordemos que los CCC fueron creados el 21 de agosto de 1922 por iniciativa de Rafael Ayerza, Juan Antonio Bordieu, Tomás D. Casares, Faustino Legón, Samuel W. Medrano, Atilio Dell'Oro Maini, Eduardo Saubidet Bilbao, Uriel O'Farrell y Octavio M. Pico Estrada.

Compromiso individual, familiar, profesional, pero sobre todo público, callejero, visible. Rápidamente surgirá el problema de la politización. Recristianizar la sociedad, pero ¿con quienes? ¿Con obreros, patrones, estancieros, militares? ¿Restaurar, desde el Estado? ¿Desde los movimientos sociales? ¿Desde las pequeñas comunidades?

Esta aguda polémica existe no solo desde el nacimiento sino desde la gestación de la ACA. Ya en enero de 1931 se abría el debate interno en *Criterio*. Uno de los asesores generales (que había viajado a Roma y que años más tarde será nombrado obispo), el padre Froilán Ferreira, afirmaba en un artículo:

> Nada hay tanto que divida como la política y fácilmente esta división pasa del terreno político al terreno religioso y moral. ¿Es este el momento oportuno para la formación de un partido político que agrupase a los católicos? Creo que no. Ni oportuno porque no son cuestiones políticas las que nos deben preocupar sino cuestiones sociales [...] debemos dirigir todas nuestras fuerzas a la organización y afianzamiento de la AC para recristianizar la sociedad. Ni posible, se requiere católico firmes, instruidos, perseverantes, que amen el sacrificio por la idea, difícil en nuestro ambiente donde se vive una fe tradicional y no una fe racional [...]. A esto y no a otra causa debe atribuirse el fracaso que siempre ha sido la triste suerte de los partidos políticos que han intentado los católicos. (Ferreira Reinafé, 22 y 29 de enero de 1931)

Esta polémica morirá y renacerá continuamente en la Acción Católica. Que el cristianismo deba comprometerse para restaurar, cambiar, transformar, revolucionar la sociedad no está en discusión al interior del catolicismo intransigente: es su misión. El problema radica dónde, cuándo, cómo, con quiénes.

José Pagés, meses más tarde, impulsa la formación de un partido político, y lama a los miembros de la Acción Católica a unirse al Partido Popular, del cual es miembro. *Criterio* también reproduce sus artículos. Sobre el compromiso del ciudadano católico, cita una carta del cardenal Gasparri a un obispo chileno donde aquel le dice:

> Ante todo, no hay duda alguna de que debe condenarse como errónea y perniciosa la opinión de aquellos que quieren separar la religión de la política; siendo evidente que las leyes y el orden político no podrán ser eficaces ni proveer a la paz y la tranquilidad de los pueblos si no están informados de los principios de la fe cristiana. (Pagés, 8 de octubre de 1931)[50]

El sacerdote catalán G. Palau –que durante años vivió en la Argentina– escribió varios para la AC, usados como material de formación en los grupos de base. Dice en alguno de ellos: "Los católicos que presiden la AC o que toman parte de ella [...] fallarían gravemente a su deber si en la medida de sus fuerzas no contribuyesen a dirigir la política de la ciudad, provincia o nación (Pío XI a los obispos de Lituania)". Y agrega: "La AC, aun cuando estando al margen y por encima de los partidos políticos, forma la conciencia política. El católico tiene que interesarse en la política por deber y por caridad" (Palau, 1934).[51]

---

50 El ingeniero José Pagés fue animador del pequeño Partido Popular –de orientación democratacristiana–, miembro de los Círculos de Obreros Católicos, conferencista de la ACA. Ver también Pagés (1945).

51 Debe quedar claro que en la AC se insistía fuertemente en el compromiso social de los militantes del movimiento. El esquema de funcionamiento típico es el siguiente: el compromiso del cristiano no puede quedar encerrado ni en el templo ni en sí mismo. Debe manifestar en la sociedad el amor

El padre Antonio Caggiano (quien también estuvo en Roma enviado por el Episcopado para conocer el movimiento), asesor general de la ACA, luego obispo y cardenal se expresaba de la siguiente manera: "La política apasiona profundamente sobre todo a la juventud, la cual en el período de formación, tan indispensable, podría obstaculizar el trabajo de la AC, desviando a la juventud hacia la política, donde fácilmente, por carecer de sólida formación, se malogra, en gran parte, para la Iglesia" (Caggiano, mayo de 1931).[52]

La discusión estaba abierta, los conflictos latentes. Una vez que la gran máquina comienza a moverse es difícil detenerla,

---

al hermano. Esa manifestación del amor revisada y criticada semanalmente en los círculos, parroquias, secciones, llevará a cuestionarse sobre las causas sociales y políticas que impiden o dificultan la manifestación del amor de Dios a los hombres.

Es desde una profunda experiencia religiosa que se llega al compromiso político. Compromiso que debe estar basado en principios católicos y en común acuerdo con la institución eclesial. De allí el importante rol que cumplen los sacerdotes que asesoran al movimiento.

Este esquema funciona especialmente en los orígenes y durante su desarrollo. La discusión y la crisis comienzan cuando los tiempos de los militantes no son los de la institución, cuando los momentos y los lugares no coinciden, cuando se establecen prioridades: compromiso en el Estado, en los movimientos sociales, en los partidos políticos.

52 El padre A. Caggiano –hijo de inmigrantes italianos– fue una de las cabezas visibles de la ACA y principal referente institucional. Su caso también muestra cómo su inserción en la ACA –fue su asesor general durante años– le permitió ascender jerárquicamente al interior del episcopado y ejercer su liderazgo durante décadas.

Recordemos que de los cuatro sacerdotes enviados a Roma a principios de 1939 para estudiar la AC, tres fueron nombrados obispos: Antonio Caggiano, N. Ferreira Reinafé y Silvino Martínez. La mayoría de los obispos nombrados en esta época, además de haber estudiado en el Pío Latinoamericano Romano, estuvieron ligados a la Acción Católica.

Trae costos, crisis, ruptura. La institución juzgará en cada momento histórico hasta donde llegan los límites del disenso.

Veamos un ejemplo: el documento de la ACA (24 de diciembre de 1943). Estamos en plena ofensiva católica. Está a la firma el decreto de enseñanza religiosa en las escuelas del Estado. Ebullición en el catolicismo integral. En ese momento, la ACA intenta que se hable solo a través de sus estructuras orgánicas. Demasiadas voces en escena.

Pero, si la AC se define oficialmente como el espacio de "participación organizada de los laicos en el apostolado jerárquico de la Iglesia", esto significa que la "opinión católica" deja de ser monopolio de la jerarquía o de los laicos prominentes (los notables), y comienza a extenderse a los "laicos promocionados" (los militantes) desde la AC. Desde la institución se quiere "controlar" y "limitar" el discurso sobre el catolicismo, reservarlo solo a la jerarquía. Se busca la monopolización por parte de los obispos de la producción, circulación y difusión del universo simbólico religioso.

Pero esto es al mismo tiempo dificultar y crear conflictos, especialmente con los dirigentes de las diversas ramas de la AC. Estos se sienten parte activa del "cuerpo místico", son "el nuevo Pentecostés", y reclaman su cuota de participación. He ahí el dilema: se crece desde la sociedad y por ende se hace partícipes a nuevos sectores en lo institucional, creando nuevos espacios de dirección y elaboración; o se impone "orden y autoridad" buscando asociarse con el Estado y se limita la expansión, produciendo quiebres y abandono en las organizaciones laicales. Tensión constante y siempre presente.

Pistas para un análisis sociológico

Catolicismo integral e integrismo

El catolicismo es un mundo de interpretaciones y un objeto para estudiar con suma precaución. Ni más difícil ni más fácil que otros temas, pero con características propias. Muchos trabajos sobre el tema se detienen en lo superficial, o en aquello que domina la escena pública. Los mares profundos que hacen huella y determinan acciones en el largo plazo o no aparecen o son ignorados en los estudios. En ese sentido, solo pretendemos aportar pistas para el análisis que el tiempo y las criticas permitirán profundizar.

Ante todo, debemos decir que ningún grupo católico argentino se define a sí mismo como "integrista", término que no conviene confundir –como ya hemos visto– con "integralista". En general, el término "integralista" es usado en un sentido positivo, para señalar una adhesión "integral" a la doctrina y al movimiento católicos. En cambio, la palabra "integrista" es utilizada para referirse siempre a un adversario, a un enemigo, a alguien "del otro bando". "Integrista" puede ser sinónimo de contrarrevolucionario o revolucionario, según el lugar de observación: revolución libertadora, revolución argentina, derechista, fundamentalista o tradicionalista. Sin embargo, estas denominaciones no son necesariamente sinónimos. Algunos términos provienen de una tradición política, otros de una religiosa o eclesial, Se puede ser derechista y no fundamentalista, tradicionalista y no contrarrevolucionario.

Tomemos dos definiciones de G. Franceschi. Una, en 1940, la otra de 1945:

> No se puede ser liberal y católico. Desde la encíclica *Mirari Vos* de Gregorio XVI en 1832 [...]. El *Syllabus* de Pío IX en 1864 [...] hasta la encíclica inaugural de Pío XII, la línea es recta, sin interrupciones. Un católico de verdad es un católico integral.
>
> Amar a la patria es un deber y una virtud [...]. Pero identificar el orden espiritual con el temporal, haciendo depender la vitalidad de una determinada estructural estatal, es no solo unir sino confundir dos cosas esencialmente distintas [...]. El porvenir de la Iglesia no está sustancialmente vinculado a este o aquel orden político temporal.

Veamos a J. Meinvielle:

> El mundo moderno es esencialmente y sin remedios perverso [...]. La naturaleza exige diversos Órdenes jerarquizados según la dignidad de las funciones: orden sacerdotal, orden político, orden militar, orden intelectual, orden económico [...].
>
> Cada uno con diversas funciones, y se debe admitir la subordinación jerárquica de unos a otros. El orden sacerdotal es superior al político y el político superior al económico [...]. La política se subordina a la teología.
>
> Liberalismo, individualismo en Rousseau, estatismo en la *Action Française* [...]. Uno y otro, de igual modo que el autonomismo kantiano, implican la adoración del hombre.
>
> Por eso, solo el catolicismo, que establece eficazmente la trascendencia de Dios sobre todo lo creado, y la absoluta dependencia del hombre con respecto a su creador, puede salvarnos del absurdo de estas concepciones.

> La vida de los católicos se ha contagiado de la ponzoña de cinco siglos de apostasía. Los católicos han pactado [...] se han mundanizado. La Iglesia, para recobrar su primacía cultural, necesita sufrir en el corazón de los cristianos una purificación profunda.

Dos testimonios de católicos integrales argentinos. Durante años compartieron cátedras, revistas, congresos. Ambos buscaban construir la Argentina católica. En los medios que emplean comenzaran a surgir diferencias. Con el tiempo, los discípulos del primero acusarán al segundo de "integrista", y estos a aquellos de "liberales".

La categoría integrista, la mayor parte de las veces, explica poco sobre el grupo en referencia, pero mucho sobre el significado que le otorga el grupo o persona que la utiliza.

En este estudio tratamos de comprender el concepto dentro de una situación histórica propia de los países de larga tradición cristiana, que podemos llamar "*cristianitud*".

Muy fácil y ligeramente se utiliza la palabra para otros contextos y situaciones, Se habla así de un integrismo judío, o islámico, o protestante, equiparándolo al católico. Un estudio más pormenorizado rechazaría esas comparaciones por no responder al devenir histórico de esas realidades sociorreligiosas.

El integralismo tal cual lo analizaremos en este estudio es un fenómeno propio del mundo católico. El mismo no puede entenderse, por ejemplo, sin su relación con las estructuras eclesiales, tal cual estas son concebidas, implementadas y organizadas por la Iglesia Católica Romana. Tipo, estructura y función eclesiástica que no existen en ninguna de las áreas mencionadas anteriormente.

Para rastrear sus orígenes debemos remontarnos al catolicismo integralista e intransigente tal cual se formó históricamente en el siglo XIX en Europa, especialmente luego del Concilio Vaticano I en 1870, Recordemos que en dicho conclave episcopal se promulguó el dogma de la infalibilidad papal en un contexto de unidad italiana y de pérdida del poder temporal del papado.

Este catolicismo integral tiene dos momentos fundacionales: el *Syllabus* de Pío IX y la encíclica *Rerum Novarum* de León XIII Ambos hechos forman un mismo núcleo de acción: no transigir con la sociedad capitalista. Se opone categóricamente a los dos grandes proyectos totalizadores nacidos de la revolución industrial: el liberalismo y su antítesis, el socialismo.

Para combatilos, la institución eclesial se equipará: será el nacimiento del movimiento social católico con un proyecto restaurador y con presencia en la vida pública y privada. Este catolicismo intransigente no evitará ni los conflictos ni las crisis internas, por el contrario, las buscará y las desarrollará.

A principios de siglo ya coexisten dos alas en este catolicismo intransigente, una se llamará a sí misma "social", y otra que se denominará "integral". Pero queremos hacer notar que la acusación de "integrista" nace en este período. Fueron los adversarios sociales de los católicos integrales los que comenzaron a calificar a estos de "integristas".

El llamado "integrismo católico" nació así de las dificultades internas engendradas por el proyecto del papa León XIII, continuación del de Pío IX, para elaborar un catolicismo integral que lograra recristianizar la sociedad.

Los católicos sociales no inventaron la palabra pero fueron los que popularizaron el concepto. "Integrismo" había sido el nombre de un pequeño partido español (disidente del carlismo), que en 1888 había publicado un credo político-religioso inspirado

en el *Syllabus*. Sus enfrentamientos con ciertos obispos españoles, llevó a que el papa Pío X los desautorizara públicamente.

Al mismo tiempo, este mismo pontífice sostuvo a los "integrales" en su conflicto con los "sociales". Este fue, entre otros, el origen de la aparición y desarrollo de la "*Sapiniere*" y de su jefe, monseñor Benigni: una red secreta de espionaje internacional al servicio del papado, que fue una de las herramientas más sofisticadas en la denuncia y delación de todos aquellos que en el mundo católico eran sospechados de "católicos liberales". Pero esta organización no constituye la totalidad del integrismo.

Bajo Pío X, antes de 1914, el integrismo era considerado como un fenómeno netamente europeo. Años más tarde tuvo su epicentro en Francia y en España, donde las relaciones con la *Action Française* de Charles Maurras y con la Acción Española de Ramiro de Maeztu le dieron características propias. Nacionalismo integral y catolicismo integral son dos movimientos y propuestas que tienen numerosos puntos en común, pero que no se confunden. La consigna "Primero lo político", tarde o temprano colisiona con la de "Primero lo católico". Los últimos estudios nos muestran, además, que no hay continuidad directa, por ejemplo, entre los seguidores franceses de monseñor Benigni con los adherentes de Maurras. Como hemos visto, en la Argentina, una figura integrista como la del padre Meinvielle rechazaba y combatía las propuestas de *Action Française*, puesto que este grupo había sido condenado por el papado.

La crisis modernista

La segunda revolución industrial de fines del siglo XIX estuvo caracterizada por la llegada al poder de la burguesía y su proyecto de liberalismo orgánico e integral. La institución Iglesia Católica

Romana tomó frente a este una postura de total enfrentamiento. Los símbolos fueron –como hemos visto– el *Syllabus* y *Rerum Novarum*. Todos los sacerdotes, previamente a su ordenación, debían realizar el juramento antimodernista. Situación que perduró en la institución eclesial hasta el Concilio Vaticano II, es decir, hasta mediados de la década del 60.

A aquellos que desde las sociedades capitalistas más opulentas (Europa y EE. UU.) proponían transigir, componer, conciliar con ese mundo para no "perder la marcha de la historia", desde Roma se les contestó que cualquier componenda ponía en juego la "verdad única y eterna transmitida exclusivamente por la institución eclesial", en especial por el Papa, que acababa de ser ungido –además– con el dogma de la infalibilidad. Frente al mundo burgués que solo cabía una postura: la del enfrentamiento intransigente.

Este intransigentismo no logró impedir que los efectos sociales y culturales de la modernidad penetren en la institución eclesial, especialmente en sus cuadros intelectuales ligados a la investigación científica. Los estudios de la sociedad generados por esta modernidad conquistadora –donde la categoría Dios por un lado y el concepto de autoridad por el otro comienzan a ser abandonados como generadores de legitimidad científica– comienzan a ocupar un rol dominante en los espacios universitarios y académicos y cuestionan la "ciencia católica".

Es especialmente en los estudios de crítica histórica donde más rápidamente hacen crisis las "verdades eternas". Frente a una institución que proclamaba que la verdad era una y que desde siempre los hechos y los dogmas eran como eran, desde las universidades laicas se le responde que el cristianismo tiene una historia conflictiva y cambiante, que los dogmas y creencias son históricos (es decir, se pueden datar en el tiempo y "hasta" se pueden explicar los porqué de su surgimiento), que la tradición no es infalible.

Es entre estos intelectuales católicos –profesores de seminarios, universidades, institutos de formación– donde primeramente surgirán las dudas y cuestionamientos. ¿Cuál es la relación entre las ciencias históricas y los dogmas, entre la tradición y la teología, con la autoridad jerárquica de la Iglesia? La verificación histórica ¿es un hecho analizable o solo debe hacerse aquella que convenga a la institución?

Se produce un conflicto cultural profundo entre la institución eclesial que había monopolizado durante siglos la interpretación de su verdad histórica y la mentalidad "moderna" surgida fuera o en abierta oposición a ella. Un punto de no retorno es cuando el sacerdote francés Alfred Loisy publica su libro *L'evangile et l'Eglise* (1902), donde, luego de aplicar a su investigación los nuevos métodos históricos, afirma; "Jesús anunciaba el Reino y llegó la Iglesia". Agrega: "Los dogmas no son verdades caídas del cielo [...] sino que son divinos por su origen y sustancia, son humanos por su estructura y composición". El edificio eclesiástico tambalea en sus propios orígenes. La Iglesia no es de fundación divina sino que es obra de los hombres.

Semejante tipo de afirmaciones no fueron toleradas por la institución. La represión cae sobre Loisy y sus amigos. La encíclica *Pascendi* (1907) los tiene como destinatarios y la excomunión fue el camino expeditivo de Pío X para resolver el conflicto. Un conflicto entre los intelectuales y la autoridad eclesiástica que no logra –en esos momentos– llegar a la gran masa de católicos. Se produce así la crisis modernista, una de las primeras tentativas frustradas de reconciliación intelectual entre el catolicismo y la modernidad surgida del desarrollo de las ciencias sociales.

Ante el planteo de la modernidad llevado adelante por la clase burguesa, surgen en el catolicismo dos tipos o modelos centrales de respuestas: por un lado, un catolicismo liberal deseoso

de conciliar las exigencias de la reflexión intelectual con su comprensión de la fe, y por el otro un catolicismo integral, decidido a no dejar que se pierdan los valores considerados tradicionales y auténticos. Más aún, este catolicismo integral busca probar y mostrar que el catolicismo verdadero –el suyo– y solo él, es capaz de recrear el fermento regenerador de la sociedad.

Los pronunciamientos de los papas Pío IX, León XIII, Pío X, Pío XI, Pío XII (es decir, desde 1860 hasta el período analizado) no dejan dudas: apoyan –con sensibilidades diferentes pero con el mismo convencimiento– las tesis de la inmutabilidad, intangibilidad e integralidad del catolicismo contemporáneo, y rechazan toda postura modernista.

Las divisiones y tensiones que se dan entre esas dos alas, entre el catolicismo liberal y el catolicismo integral, entre un grupo de intelectuales y la mayoría del aparato institucional católico, tendrán diferente desarrollo según los contextos históricos y sociales.

Las diferentes formas que adquiere el desarrollo capitalista y los diferentes tipos de Estado y gobierno que se implementan favorecerán a una u otra postura. El surgimiento del movimiento socialista a nivel internacional no hará más que complejizar el análisis, puesto que nuevas alianzas y solidaridades van a surgir.

Restaurar todo en Cristo

Los trabajos más serios y profundos sobre el modernismo, el catolicismo integral y sus consecuencias sobre el resto de la sociedad son los elaborados por el sociólogo Émile Poulat. Dice este autor: "Para comprender el catolicismo integral debemos regresar a Pío IX [...]. Este pontífice afirmaba: Lo que aflige a vuestro país y lo que impide de merecer las bendiciones de Dios, es

la mezcla de principios. Yo diré la palabra y no me callaré: lo que yo tengo miedo, no son de todos esos miserables de la Comuna, verdaderos demonios del infierno que se pasean sobre el planeta. No, no es eso. A quien temo es a esa desgraciada política, el liberalismo católico, que es una verdadera lacra", declara el 18 de junio de 1871 a una delegación de católicos franceses que le llevaron una petición con más de dos millones de firmas. Al catolicismo liberal se opone desde ese momento el catolicismo integral, que, por su propia naturaleza solo puede ser un catolicismo social; a la tentación de la conciliación, el deber de la intransigencia; al rechazo de una sociedad condenada por sus propios errores, la visión de una Iglesia portadora de la sociedad a instaurar; al ateísmo social del laicismo, el *orden social cristiano de Cristo Rey*.[53]

La búsqueda de un orden social fundado sobre los valores cristianos está en la base de lo que se ha llamado el "catolicismo social" del siglo XIX. Son las experiencias llevadas adelante en Francia (por ejemplo) por Alberto de Mun, con su "Obra de los Círculos", y por el otro lado el movimiento "Le Sillon", de Marc Sangnier. Este último es condenado por el Papa Pío X en 1910. ¿Cómo pudo ser condenado un movimiento que fue un verdadero esfuerzo por hacer cumplir la divisa integralista "Restaurar todo en Cristo", llevando los principios cristianos a la acción? ¿Por qué fue condenado un movimiento que planteaba vivir la fe en toda su integralidad sin concesiones a liberales ni a socialistas?

La explicación de que el movimiento se escapaba al control de la jerarquía y por eso es sancionado, no da cuenta de la globalidad

53 El sociólogo francés Émile Poulat es quien más ha tratado esta dinámica. Sus estudios sobre la crisis modernista y el catolicismo integral son fundamentales para entender este largo proceso. Ver Poulat (1964, 1969). A nivel de experiencia latinoamericana, podemos consultar Charles Antoine (1980).

del fenómeno. Además, nos impulsaría a creer que el conflicto al interior del catolicismo solo se da entre un episcopado que controla y una base que dinamiza, entre una cúpula reaccionaria y una base progresista. Las causas profundas deben buscarse en otras direcciones. Se lo condena porque se cree que ese tipo de movimientos, en última instancia, les hace el juego a los adversarios. Nos dice Poulat:

> ¿Cómo se explica que el catolicismo social y el catolicismo integral lleguen a oponerse luego de haber sido una misma cosa? Este es el verdadero nudo de la cuestión. Cada una de las dos líneas divergentes se afirma como la única fiel a la tradición y acusa a la otra de haberse cambiado de bando. Pero las connotaciones de los temas no dejan lugar a engaños: lo social sacude la tutela teológica, y lo integral se cierra en la integridad doctrinal. El intransigentismo católico explotó: acusaciones mutuas de "modernismo" e "integrismo" son inevitables.

Sobre el impulso de Pío XI nace una nueva forma de catolicismo social: la Acción Católica. Ella representa un esfuerzo por dar continuidad con nuevas bases al renacimiento católico, procurando unificar la experiencia religiosa y las exigencias de la vida en sociedad. La AC da primacía al apostolado espiritual, como reclamaba el catolicismo integral. Pero al mismo tiempo se define como un apostolado social destinado a extender el reinado social de Cristo en la Tierra.

Los lineamientos generales buscan salvaguardar la independencia recíproca entre fe y política (el compromiso temporal de los laicos) y respetar al mismo tiempo las relaciones entre la jerarquía y el movimiento católico (de allí la noción de mandato

conferido por los obispos a los miembros de la AC). La Acción Católica busca así presentarse como la heredera natural tanto del catolicismo integral como del catolicismo social, pero en 1930 los condicionamientos sociales son diferentes que los de 1880. El auge del liberalismo orgánico se transformó en crisis, la cultura de la modernidad liberal se ve acosada por el nacimiento y el desarrollo de otros paradigmas.

Los desafíos en la Argentina

Frente a la sociedad moderna percibida como una contra-Iglesia, la Iglesia católica en la Argentina se percibe como una contrasociedad. Para ello deben darse los medios.

Una sola solución: restaurar el orden social cristiano. A veces se oponen figuras que difieren por la época o por temperamento, pero tienen el mismo objetivo estratégico: condenar la sociedad moderna, el mundo moderno y burgués. Se puede ser más prudente o polémico, tener tal o cual argumentación, apoyarse en tal o cual clase, pero continuar con el mismo discurso y práctica. Algunos practican la defensiva, otros la ofensiva. Por todo ello:

1) Sería en vano pensar en un orden social cristiano sin una estricta disciplina de pensamiento que se impusiera a todas las escuelas de pensamiento católico que existían en la época: ese fue el sentido de la restauración del tomismo.[54]

54 Las últimas investigaciones muestran que la legitimación dominante e institucional a partir de Santo Tomás de Aquino es un fenómeno relativamente contemporáneo en la historia del catolicismo. La tradición tomista no tendría más de siglo y medio.

2) Como esa restauración no pasaba –salvo en el caso de evidente tiranía y cuando ya se agotaran todos los otros recursos– por un enfrentamiento violento o por una desestabilización de los regímenes establecidos, había que precisar el tipo de relaciones entre la Iglesia y el Estado, entre el movimiento católico y los movimientos sociales.
3) Había que dar también un contenido a ese nuevo orden cristiano: ese fue en particular el rol cumplido por las encíclicas llamadas "sociales", como *Rerum Novarum* (1891) y *Quadragesimo Anno* (1931).

Rechazando así una sociedad condenada por sus propios errores, se presenta la visión de una Iglesia, de un movimiento integral, portador de la sociedad que se busca instaurar. Nace así el ideal de la "nueva cristiandad", de la "nueva Edad Media", distante en el tiempo de la Edad Media histórica pero reposando sobre principios y valores construidos en dicha época.

Discursos de notables católicos y de obispos o diferentes revistas argentinas repetirán una y otra vez lo proclamado el siglo pasado:

> Los principios católicos no se modifican, ni porque los años corran, ni porque se cambie de país, ni a causa de nuevos descubrimientos, ni por razón de utilidad. Siempre serán los que Cristo ha enseñado, los que la Iglesia ha proclamado, que los papas y los concilios han definido, que los santos han practicado, que los doctores han defendido. Hay que tomarlos como son o dejarlos tal cual. Quien los acepta en su plenitud y rigor es católico; el que duda, se adapta a los tiempos, transige, podrá darse a sí mismo si quiere el nombre que quiera,

> pero ante Dios y la Iglesia es un rebelde y un traidor. (*La Civilità Cattolica*, 15 de marzo de 1899)[55]

Este tipo de catolicismo que se autodefine como integral no lo es solamente porque mantiene la integridad dogmática o porque la entiende totalmente cerrada sino porque busca ser un catolicismo aplicado a todas las necesidades de la sociedad contemporánea.

Mientras que desde el liberalismo y el socialismo se argumenta que la sociedad tiene en sí misma los medios de resolver sus problemas, y que la religión, por ende, debe ser un asunto privado –o de conciencia–, este catolicismo niega sistemáticamente la autonomía y el quedarse encerrado en la sacristía, en el templo. Es social por esencia, sea cual fuere la comprensión que se tenga de la palabra v de los sentidos sucesivos y antagónicos que le brindara. En las polémicas vemos aparecer los rasgos característicos y los lugares desde donde se expresan unos y otros,

> Queremos un clero valiente, un clero al que le interese más la cuestión de lo espiritual que los manejos transitorios de la política. No concebimos más que un clero apostólico, una Iglesia sin excesiva sumisión a los poderes temporales. Estamos contra todas las dictaduras, contra todas las opresiones, contra todas las formas de ignominia ejercida sobre la oscura grey humana, que ha sido llamada la santa plebe de Dios. (Ocampo, agosto de 1937)

55 Revista de los jesuitas romanos y bajo el control oficioso del Vaticano.

Así responderá la directora de *Sur,* frente a los ataques del director de la revista católica *Criterio.*[56]

El catolicismo integral es intransigente, extensivo, maximalista. El catolicismo social ha salido de allí. En el caso específico de la Argentina podemos coincidir con el análisis de Gabrielle De Rosa, estudioso italiano del catolicismo en su país:

> La dominación del catolicismo social por el integrismo resultó en cierto modo eficaz para el propio catolicismo en la medida en que presentó la cuestión social como responsabilidad del liberalismo y como fracaso del Estado que era liberal– y, en consecuencia, como algo en lo que no cabía ver implicada a la Iglesia [...] cabe incluso [pensar] que hubiera gentes que se mantuvieron cerca de la Iglesia o que a ella se acercaron justamente al entender esta desvinculación en el orden de las responsabilidades. (De Rosa, 1966)

Este catolicismo integral tiene diversas vertientes que, con el desarrollo histórico, estarán las unas en los antípodas de las otras. Sin embargo, todas se refieren a un mismo modelo de cristianismo y a un mismo esquema estratégico: la llegada de la burguesía y del liberalismo ha engendrado el desorden social de donde surge necesariamente la subversión socialista.

Contra estos peligros, la sociedad no tiene otros recursos "que recurrir a la Iglesia que no cesa de denunciar en el individualismo liberal el causante de todos los males". Pero, al mismo tiempo, la Iglesia pretende ser la defensora del pueblo cristiano; de los pobres y de los humildes frente a los errores del mundo moderno y

56 Respuesta de la directora a los ataques del director de *Criterio*, monseñor Gustavo Franceschi, quien calificó a *Sur* de "izquierdista".

el crecimiento del peligro socialista. Llevado a la práctica este catolicismo integral descubrirá la realidad de la vida obrera, de los barrios populares, del campesinado pobre.

En varios años de historia, el movimiento católico se ha elaborado sobre una matriz que rechaza la alternativa liberalismo-socialismo, capitalismo-comunismo, y ha buscado afanosamente una tercera vía, una tercera fórmula que no es el término medio sino algo distinto. Ha marginalizado de un lado como de otro ya sea las lecturas liberales de Jesús como las lecturas materialistas del Evangelio. Se desprendió también de aquellos que rechazaban su propia evolución o se impacientaban de sus límites.[57]

En nuestro país esa tercera vía fue el caballito de batalla del catolicismo integral desde comienzos de siglo y encontró un ambiente social y cultural propicio especialmente a partir del derrumbe del Estado liberal en la Argentina luego de la crisis mundial de 1930.

"La *tercera solución* –en España– es el triunfo de la España nacionalista [...]. Ni comunismo ni fascismo sino cristianismo. Pero

57 El *Syllabus o Catálogo de los errores modernos*, es el símbolo de esta intransigencia contra el liberalismo. Es el cero absoluto. Se convirtió rápidamente en el programa del catolicismo romano, integralista, intransigente. En la Argentina de 1880, en los debates en las cámaras, se estaba a favor o en contra de este. Sobre el tema, ver Néstor Auza (1966).
Con el correr de los años, se transformó en una bandera y en un momento fundacional. De un lado, los católicos que lo aceptan y lo hacen bandera; del otro, los que lo desafían y buscan "conciliar" con el mundo moderno, burgués, liberal, capitalista. El liberalismo es pecado, no se puede ser católico y liberal. Con el tiempo se agregará: no se puede ser católico y socialista. Frente a la democracia de principios liberales y la democracia popular de principios marxistas, la verdad está en la democracia de inspiración cristiana. La lógica es idéntica: *el catolicismo tiene en sí mismo la verdad a proclamar.*

este saldrá de la España que sangra [...]", nos decía el sacerdote Julio Meinvielle (19 de agosto de 1937).

"Hay cantidades de hombres que buscan salvar el régimen de dos peligros: el totalitarismo que quiere aniquilarlo y el liberalismo que aspira a modificarlo. Su posición no está entre estos dos extremos: culto del Estado, culto del individuo, sino fuera de esta línea. Aquí cabe hablar de verdad de *tercera posición*", afirma una y otra vez el director de la revista *Criterio*.[58]

En 1942, Delfina Bunge de Gálvez opinaba:[59]

> Si nos halláramos en la histórica disyuntiva de optar por una u otra dominación, ¿cuál preferiríais? ¿Una dominación hereje, una pagana, una *sindiosista*? Yo creo que el verdadero catolico tendría forzosamente que decidirse por una dominación católica [...]. Si hay que morir, valdría la pena por la defensa del catolicismo integral que desea el amor y no el odio, la paz y no la guerra, morir por la doctrina de Jesús y de su Iglesia. (Bunge, octubre de 1942)

Combate que el catolicismo lo presenta como triangular, donde la historia profunda está aún por hacerse. Triangulo y no péndulo, donde las alianzas son posibles, pero solo circunstancialmente, coyunturalmente, para enfrentar al otro adversario. Movimiento

58 Vemos que el tema de la tercera solución, la tercera posición tiene una larga y variada tradición en el catolicismo argentino. Esta cita es de Gustavo Franceschi (julio de 1941).

59 Junto con su esposo –Manuel Gálvez– apoyarán el naciente movimiento popular encarnado en el peronismo. Delfina Bunge publica en octubre de 1945 uno de los pocos artículos aparecidos en los diarios de Buenos Aires apoyando la movilización obrera del 17 de octubre. Lo hace en el diario católico *El pueblo* (Bunge, 25 de octubre de 1945).

católico, movimiento socialista, movimiento liberal, cada uno con sus propios cuadros y militantes preparados en sus propias matrices. Siempre se trata de buscar dónde está el enemigo principal. Para cumplir esos objetivos, ese catolicismo tiene el sentimiento de estar delante de dos desafíos fundamentales: tener una base popular de donde sacar fuerza y torpedear lentamente las "ideas falsas y erróneas" y, además, responder intelectualmente a las críticas de la "cultura universitaria".

Para seguir avanzando en la Argentina, y cumplir su máximo objetivo de recristianizar toda la sociedad, este catolicismo integral tenía que ir abandonando los sectores sociales que le impedían crecer a nivel popular. Hay un liberalismo y un catolicismo aristocráticos, mundanos, que se expresan particularmente –pero no solo– en el diario *La Prensa* y que en este período tendrá que ser dejado de lado. Uno de los principales intelectuales de esta corriente católica explica así los cambios sucedidos:

> El catolicismo mundano que fue sumamente favorecido por el ambiente regalista y liberal, no puede decirse que haya muerto, pero sí que está en quiebra. Contribuye a ello la inestabilidad de las fortunas, la pujanza con que se levantan las clases medias, la quiebra evidentísima del conservadurismo. Ese género de catolicismo se acantona todavía en pequeños núcleos que hacen más ruido que obra, y que no pesan realmente sobre la vida colectiva. Ya son escasos los que confunden beneficencia con caridad.
>
> La clases dirigentes fueron sustancialmente conservadoras, no supieron distinguir lo justo de lo injusto en el acervo de leyes y costumbres que había ido acumulándose en el pasado [...] entonces una parte del aborrecimiento popular que

> se abría paso contra las capas superiores de la sociedad refluyó contra la Iglesia, de la que estas se decían hijas al mismo tiempo que defensoras. Lo que acabo de indicar era lo que llamaba la atención a principios de siglo. Menester es confesar que desde entonces la situación se ha modificado profundamente.[60]

Este catolicismo no acepta quedarse detenido en la historia. Clases dirigentes, capas superiores, conservadurismo político, crisis económica, son un todo para el análisis, y necesitan una respuesta totalizadora: ellos están asociados a la decadencia liberal. Estos grupos se dicen hijos y defensores de la Iglesia, pero el catolicismo busca nuevas capas y clases donde apoyarse. Pujantes clases medias y apoyo popular serán el espacio por conquistar. Hay así una necesidad de modernización católica, que no vendrá como fruto de la "adaptación o conciliación" al mundo moderno sino generada, dirigida, elaborada, desde el propio movimiento católico.

Hay al mismo tiempo un sector del catolicismo que va perdiendo historicidad y deja su pensamiento fijo en una determinada época. Una porción del integralismo se descompone y busca mostrar que su accionar se identifica a la verdadera ortodoxia católica y a la auténtica tradición, juzgando al resto como "liberal, progresista, marxista, modernista, modernizante, extranjerizante", Del rechazo a la sociedad moderna se pasa al rechazo de toda historicidad, de toda innovación dentro de la propia Iglesia. Es a este grupo que nosotros llamamos "integrismo", "integristas católicos".

60 Nos referimos una vez más a monseñor Gustavo Franceschi (5 de enero de 1939).

El programa de restauración cristiana se transforma, en otros, en la defensa de valores religiosos amenazados de descomposición. Se autodefinen defensores de la tradición, pero en una institución con casi dos mil años de historia es muy difícil saber a qué tradición uno se refiere. Es el nacimiento del tradicionalismo que con el tiempo se transformará en el "lefevrismo" (seguidores de monseñor Lefevre) y en el surgimiento de grupos del tipo de Tradición, Familia y Propiedad.

La militarización de la sociedad argentina, y por ende la clericalización de esta al asociarse patria, catolicismo y Fuerzas Armadas, produjo que los diversos grupos se mantuvieran –aun con discrepancias– ligados entre sí. Las acusaciones mutuas de ser catolico-liberal o católico nacionalista, progresista o integrista, no significaban grandes cuestionamientos doctrinales, puesto que conducían en el proyecto de recristianizar la sociedad, de formar una Argentina católica, de contar con las Fuerzas Armadas para su implementación.

Esta mentalidad integral dominante permite la existencia de grupos diferenciados al interior del movimiento católico. Como el esquema central de funcionamiento sigue siendo el mismo, hay diferencias en los medios pero no en los objetivos a largo plazo.

Esto explica que coexistan en actos y celebraciones distintas personas como Manuel Gálvez, Martínez Zubiría, Julio Meinvielle, Hernán Benítez, Gustavo Franceschi, Leonardo Castellani, Enrique Rau, Jaime Potenze, Juan Sepich, Manuel Ordóñez, De Andrea o Atilio Dell'Oro Maini. ¿No escriben varios de ellos en la revista *Criterio*? ¿No se encuentran en las charlas y conferencias de la Acción Católica? ¿No participan juntos en celebraciones eucarísticas? Se trata entonces de pensar el conflicto al interior de un consenso.

Las diversas coyunturas políticas en la Argentina permiten que algunos grupos católicos dejen de actuar con el objetivo de obtener una base popular para concentrarse como grupo de presión a fin de controlar, desde arriba, los resortes del Estado y "recristianizar la sociedad". El integrismo tiende así a convertirse en todo el catolicismo integral.

Su falta de confianza estructural en la participación popular y su antidemocratismo doctrinario los hará sentirse muy cercanos a visiones mesiánicas y autoritarias de diversos sectores de la sociedad: empresarios, sindicalistas, obispos y oficiales de las FF. AA. Allí concentrarán sus esfuerzos y estrecharán sus contactos.

El impacto del catolicismo, que ha logrado penetrar en movimientos políticos con su esquema globalizante y totalizador, y ha influido también la cultura de los sectores populares, permite a estos grupos integristas encontrar espacios y lograr alianzas que, de otra manera, serian imposibles.

El tema de la guerra justa, de que solo con la violencia se puede llegar a un nuevo orden, a una nueva Argentina, alimenta el espíritu de cruzada del integrismo argentino. El lenguaje católico adquiere así resonancias militares. La causa de la religión se identifica con la de la patria: los temas de la unidad católica y de la confesionalidad del Estado son un mismo proyecto.

Las posturas ahistóricas los harán soñar con un período histórico y político mítico en la Argentina. La época colonial, el momento de la lucha por la independencia con la "participación del clero" y la "Argentina criolla" serán esos momentos fundacionales. De allí su interés por la historia, por rehacer la historia, tan fecunda en este período analizado.

Se interpreta esa historia como historia complot, donde algunos hombres y mujeres son causantes de todos los males y otros

de todos los bienes. Por eso está siempre a la búsqueda de sus enemigos, especialmente los internos. Las acusaciones de católicos liberales o católicos socialistas se amplifican en sus publicaciones. La unidad monolítica que se necesita para la lucha no admite pluralismos ni tolerancias: solo la verdad tiene derechos, y emana de la autoridad jerárquica.

El catolicismo integral, particularmente en su forma social, se ha elaborado con elementos de todo origen y proveniencia social: clero –por supuesto, tanto nativo como extranjero– y clases acomodadas, pero también pueblo y sectores medios. Él se ha impuesto y ha perdurado allí donde se ha asegurado una base popular.

Este catolicismo, ya sea en su visión de católicos sociales –como Franceschi– o de católicos integristas –como Meinvielle– es el que ha dominado la escena sociorreligiosa en el período estudiado y contó con todo el apoyo institucional, sea este local o romano.

Ambos pertenecen al mismo tronco común de un catolicismo que, al rechazar de plano la modernidad, busca en su propia tradición de siglos (de allí la insistencia de ambos en Santo Tomás de Aquino) las soluciones para los nuevos desafíos. Ambos buscan una restauración católica frente a la "grave crisis de la patria" pero en las propuestas que van realizando las diferencias comienzan a ampliarse. Unos –los sociales– trataron de hacerlo por consenso y desde la sociedad, los otros –los integristas– por coacción y desde el Estado.

Debemos, sin embargo, reconocer que estas formas aparecen mezcladas y en la realidad cotidiana coexisten unas con otras. En los momentos de crisis profunda, de golpes de Estado, estarán juntOs para apoyar el nuevo gobierno cívico-militar. De allí lo difícil de "etiquetar" personas y movimientos, sin tener en cuenta

los profundos conflictos y transformaciones que sacuden por dentro al sistema católico.

La inestabilidad política permite a militantes del catolicismo integral –en sus diversas variantes– ocupar en uno u otro gobierno cívico militar puestos de responsabilidad y de conducción, tanto en la administración municipal y provincial como en la nacional, en su afán de acelerar el proceso de recristianización de la sociedad.

Grupos ideológicos al interior de las FF. AA., cantera privilegiada de funcionarios para la administración del Estado en gobiernos militares, hacen que la relación entre "las dos instituciones que han dado fundamento a la patria: la Iglesia y las FF. AA" sea uno de los elementos centrales a considerar a la hora de analizar el Estado y la sociedad en la Argentina.

Bibliografía

Acción Católica Argentina [ACA] (24 de diciembre de 1943). Documento de la ACA. Buenos Aires: ACA.

Acción Católica Argentina [ACA] (1951). *Veinte años de Acción Católica*. Buenos Aires: ACA.

Antoine, Charles (1980). *O integrismo brasileiro*. San Pablo: Civilização.

Assaf, José E. (9 de mayo de 1934). Don Juan Manuel de Rosas: el restaurador de las leyes. *Criterio*, (335).

Aubert, Roger (1978). Pastoral et Action Catholique. En *Nueva historia de la Iglesia*, tomo 5. Madrid: Cristiandad.

Auza, Néstor (1966 [1960]). *Católicos y liberales en la generación del ochenta - Buenos Aires 1960*. México: Centro Intercultural de Documentación.

Bunge, Alejandro (1940). *La nueva Argentina*. Buenos Aires: Kraft.

Bunge, Delfina (octubre de 1942). *Criterio*, (764).

Bunge, Delfina (25 de octubre de 1945). [Artículo en apoyo a la movilización obrera del 17 de octubre]. *El pueblo*.

Caggiano, Antonio (mayo de 1931). La semana de los laicos. *Revista eclesiástica de la Arquidiócesis de Buenos Aires*, (56).

Carbia, Rómulo (1924). *Historia eclesiástica del Río de la Plata*. Buenos Aires: Casa Editora Alfa y Omega.

Carbia, Rómulo (1939). *Historia crítica de la historiografía argentina*. La Plata: Ed. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, UNLP.

Carranza, Ambrosio (1957). *Itinerario de monseñor De Andrea*. Buenos Aires: Emecé.

Carranza, Ambrosio (1964). *Pensamiento cristiano y democrático de monseñor De Andrea*. Buenos Aires: Ed. Congreso de la Nación.

Carrizo, Juan Alfonso (1978 [1934]). *El cristianismo en los cantares populares*. Buenos Aires: Dictio.

Carrizo, Juan Alfonso (1937). *Cancionero popular de Tucumán*. Buenos Aires: Baiocco.

Casares, Tomás (22 de noviembre de 1934). S.d. *Criterio*, (351).

Cincuenta años de historia. (1978). *Criterio*, (1777/7).

Congreso Eucarístico Internacional [CEI] (1934). *Guia oficial del Congreso Eucarístico Internacional*. Buenos Aires: Kraft. [La segunda tirada es una edición especial del diario *La Razón* (Buenos Aires), 1934].

Crisol (1 de julio de 1934). Editorial Heil, Hitler. *Crisol*. [Dirigida por E. Osés].

Criterio (Buenos Aires), (1), (marzo de 1928).

Criterio (Buenos Aires), (136), (9 de noviembre de 1930).

Criterio (Buenos Aires), (345), (11 de octubre de 1934).

De Filippo, Virgilio (1938). *El monstruo comunista*. Buenos Aires: Thor.

De Filippo, Virgilio (1944a). *Drama de barbarie y comedia de civilización*. Buenos Aires: Lista Blanca.

De Filippo, Virgilio (1944b). *La religión en la escuela argentina*. Buenos Aires: Lista Blanca.

De Imaz, José Luis (diciembre de 1974). Alejandro Bunge, economista y sociólogo. *Desarrollo económico*, (58).

De Rosa, Gabriele (1966). *Storia del movimento cattolico in Italia*. Bari: Laterza.

De Urán, Ana María D. (1979). La organización de los movimientos de juventud de AC en América Latina, [tesis de doctorado]. Lovaina, Bélgica.

Decreto de 1935. Por el que se reimplanta la enseñanza religiosa en las escuelas dependientes del Consejo de Educación de Catamarca. 10 de marzo de 1935. Dr. Marcos Ceballos, interventor federal de la provincia.

Del Campo, Hugo (1983). *Peronismo y sindicalismo*. Buenos Aires: CLACSO.

Durelli, Augusto José (1938). La unidad de los católicos. *Sur*, (47).

El pueblo es católico. El gobierno debe también acompañar este proceso. (11 de octubre de 1934). *Criterio*, (345).

Ezcurra Medrano, Alberto (1933). *Catolicismo y nacionalismo*. Buenos Aires: Adsum.

Farrell, Gerardo (1974). *Iglesia y pueblo en la Argentina*. Buenos Aires: Patria Grande.

Ferla, Salvador (1987). Historia y política. *Alterativa latinoamericana* (Mendoza), (5).

Ferreira Reinafé, Froilán (22 y 29 de enero de 1931). La Acción Católica y la política. *Criterio*, (151-152).

Forni, Floreal (abril de 1987). Catolicismo y peronismo. en *Unidos*, (14).

Franceschi, Gustavo (11 de octubre de 1934). Padre Grote, un precursor. *Criterio*, (345).

Franceschi, Gustavo (5 de enero de 1939). Catolicismo rioplatense. *Criterio*, (566).

Franceschi, Gustavo (julio de 1941). El problema constitucional. *Criterio*, (698).

Franceschi, Gustavo (21 de mayo de 1942). Alberto Molas Terán. *Criterio*, (742).

Franceschi, Gustavo (13 de enero de 1944). Derechas e izquierdas. *Criterio*, (828).

Franceschi, Gustavo (18 de octubre de 1945). El cristianismo en la crisis. *Criterio*, (913).

Franceschi, Gustavo (27 de octubre de 1945). Actitudes individualistas y la Iglesia. *Criterio*, (915).

Franceschi, Gustavo (8 de noviembre de 1945). Odio. *Criterio*, (921).

Furlong, Guillermo et al. (1952). *Etapas del catolicismo argentino*. Buenos Aires: San Vicente de Paul.

Galileano, Ana María (1941). *Los próceres argentinos y su devoción a la Virgen María*. Buenos Aires: Difusión.

Gálvez, Manuel (1931). El deber de las clases dirigentes. *Criterio,* (194), 241-242.

Germani, Gino (1962). *Política y sociedad en una época de transición. De la sociedad tradicional a una sociedad de masas*. Buenos Aires: Paidós.

Germani, Gino (1969). Antisemitismo ideológico y antisemitismo tradicional. En Torcuato S. Di Tella y Tulio Halperin Donghi, *Los fragmentos del poder*. Buenos Aires: Jorge Álvarez editor.

Gómez de Souza, Luis Alberto (1979). *Los estudiantes cristianos (la JUC) y la política en Brasil* [tesis de doctorado]. París, Francia.

Grupo Sociedad y Religión (1988). Proyecto de historia oral del catolicismo, 1930-1980. Buenos Aires/París: CIEL-CONICET.

Halperin Donghi, Tulio (1986). Un cuarto de siglo de historiografía (1960-1985). *Desarrollo económico*, (100).

Junta Central de Estudios Sociales de la ACA (21 de octubre al 6 de noviembre de 1937). Carta Pastoral de los Obispos Argentinos. En *Primera Semana Nacional de Estudios Sociales.* Buenos Aires. [La carta precede la encíclica *Divini Redemptoris* de Pío XI].

Junta Central de la ACA (diciembre de 1943 - septiembre de 1944). *Manifiesto de la ACA*. Buenos Aires: ACA.

La semana de los laicos. (mayo de 1931). *Reaba*, (56).

León XIII (1885). *Inmortale Dei*. Ciudad del Vaticano: Acta Apostolicae Sedis.

León XIII (1891). *Rerum Novarum.* Ciudad del Vaticano: Acta Apostolicae Sedis.

Leone XIII e l'americanisno. (15 de marzo de 1899). *La Civilità Cattolica* (Roma).

Llach, Juan (1986). La Argentina que no fue. *Ides*, (1).

Lotus, Nice (16 de octubre de 1941). El llamado al soldado. *Criterio*, (710-711).

Número, (11), (noviembre de 1930).

Mallimaci, Fortunato (1987). E. Troelscht y la sociología histórica del cristianismo. *Sociedad y religión* (Buenos Aires), (4).

Mallimaci (1988). *El catolicismo integral en la Argentina (1930-1946).* Buenos Aires: Biblos/Fundación Simón Rodríguez.

Maritain, Jacques (1937). Sobre la guerra santa. *Sur,* (35).

Matsushita, Hiroshi (1983). *Movimiento obrero argentino (1930-1945).* Buenos Aires: Siglo XX.

Meinvielle, Julio (6 de noviembre de 1930). *Criterio*, (140).

Meinvielle, Julio (1 de enero de 1931). El Estado gendarme. *Criterio*, (148).

Meinvielle, Julio (1936a). Concepción católica de la economía, Buenos Aires: Ed. de CCC.

Meinvielle, Julio (1936b). *El judío*. Buenos Aires: Antídoto.

Meinvielle, Julio (1937). *¿Qué saldrá de la España que sangra?* Buenos Aires: Talleres San Pablo.

Meinvielle, Julio (19 de agosto de 1937). De la guerra santa. *Criterio*, (494).

Meinvielle, Julio (1945). *De Lammenais a Maritain*. Buenos Aires: Nuestro Tiempo.

Molas Terán, Alberto (2 de diciembre de 1931). Por qué niegan a Dios los judíos en el *soviet*. *Criterio*, (196).

Mounier, Emmanuel (1938). Inteligencia y personalismo. *Sur,* (46).

Navarro Gerassi, Marysa (1969). *Los nacionalistas.* Buenos Aires: Jorge Álvarez editor.

Ocampo, Victoria (agosto de 1937). Posición de Sur. *Sur, 7*(37), 7-9.

Ochoa, Javier (25 de diciembre de 1930). El monroísmo y su sombra. *Criterio*, (147).

Ordóñez, Manuel (1945). *Actuación de los católicos en política*. Buenos Aires: Colombo.

Osés, Enrique (1937). El nacionalismo ante la elección presidencial. Contra todos los partidos políticos. *Crisol*, (separata).

Pagés, José (8 de octubre de 1931). S.d. *Criterio*, (188).

Pagés, José (1945). *Ensayos sindicales de inspiración católica*. Buenos Aires: Difusión.

Página/12 (6 de agosto de 1987). Reportaje al coronel Mohamed Seineldín. *Página/12* (Buenos Aires).

Palabras del presidente del Colegio de Párrocos de Buenos Aires al cardenal Copello. (1939) *Revista eclesiástica de Buenos Aires.*

Palacio, Ernesto (1939). *La historia falsificada*. Buenos Aires: Difusión.

Palau, Gabriel (1934). *La Acción Católica: cómo debe entenderse*. Buenos Aires: Secretariado Social.

Palau, Gabriel (1937). *La "Divini Redemptoris" de Pío XI cerca del comunismo ateo.* Buenos Aires: Poblet. [Tercera edición preparada por el R. P.].

Parroquia Sagrada Familia (varios años). *El buen amigo* (Capital Federal). [Boletín parroquial mensual del barrio de Saavedra].

Pico, César (agosto de 1931). S.d. *Número,* (20).

Pico, César (21 de septiembre de 1933). [Polémica con R. Irazusta]. *Criterio,* (290).

Pico, César (1937). *Carta a Jacques Maritain sobre la colaboración de los católicas con los movimientos de tipo fascista*. Buenos Aires: Adsum.

Pío IX (1864). *Syllabus*. Ciudad del Vaticano: Acta Apostolicae Sedis.

Pío X (1903). *E Suprema Apostolatus Cathedra.* Ciudad del Vaticano: Acta Apostolicae Sedis.

Pío X (1907). *Pascendi.* Ciudad del Vaticano: Acta Apostolicae Sedis.

Pío XI (1930). *Divini illius Magistri*. Ciudad del Vaticano: Acta Apostolicae Sedis.

Pío XI (1931a). *Non abbiamo bisogno*. Ciudad del Vaticano: Acta Apostolicae Sedis.

Pío XI (1931b). *Quadragesimo Anno.* Ciudad del Vaticano: Acta Apostolicae Sedis.

Pío XI (1937a). *Mit Brennender Sorge*. Ciudad del Vaticano: Acta Apostolicae Sedis.

Pío XI (1937b). *Nos es muy conocida.* Ciudad del Vaticano: Acta Apostolicae Sedis.

Pío XI (1937c). *Divini Redemptoris.* Ciudad del Vaticano: Acta Apostolicae Sedis.

Pividal, Rafael (1937). Católicos fascistas y católicos personalistas. *Sur,* (35).

Pividal, Rafael (1938). Un ministro nacionalista insulta a Maritain. *Sur,* (47).

Potenze, Jaime (1 de marzo de 1945). Comentarios al libro *Actuación de los católicos en política* de Manuel Ordóñez. *Criterio,* (885).

Poulat, Émile (1964). *La crisis modernista.* Madrid: Taurus.

Poulat, Émile (1969). *Intégrisme et catholicisme intégral.* París: Casterman.

Poulat, Émile (1977). *Église contre bourgeoisie.* París: Casterman.

Quijada, Mónica (1985). *Manuel Gálvez: sesenta años de pensamiento nacionalista.* Buenos Aires: CEAL, Nº 102.

Rouquié, Alain (1982). Hegemonía militar, Estado y dominación social. En *Argentina, hoy.* Buenos Aires: Siglo XXI.

Sampay, Arturo (1942). La crisis del Estado de derecho liberal burgués. *Sol y luna* (Buenos Aires), (8).

Sánchez Gamarra, Alfredo (1949). *Vida del padre Grote, redentorista.* Buenos Aires: Studium.

Sternhell, Zeev (1978). *La droite revolutionnaire. Les origines francaises du fascisme, 1885-1914.* París: Seuil.

Waldman, Peter (1981). *El peronismo, 1943-1955.* Buenos Aires: Sudamericana.

Zuletta Álvarez, Enrique (1976). *El nacionalismo argentino.* Buenos Aires: La Bastilla.

Catolicismo y militarismo en Argentina (1930-1983)
De la Argentina liberal a la Argentina católica*

Introducción[1]

En este trabajo buscaremos dar cuenta de la relación establecida entre el poder militar y el poder eclesial desde el primer golpe militar en 1930 hasta la última dictadura finalizada en 1983. Se busca mostrar interacciones que van más allá de las relaciones entre institución eclesial e institución militar.

Nos interesan las amplias redes de intercambio y especialmente la conformación de una cultura política e ideológica que ha permeado al conjunto de la sociedad argentina, especialmente en sus núcleos dirigentes. A diferencia de otros trabajos sobre el tema, veremos más las continuidades que las rupturas, especialmente a nivel de cultura política dominante. Nos interesa el doble proceso de militarización de la sociedad y de catolización

---

* Extraído de Mallimaci, Fortunato (1996). Catolicismo y militarismo en Argentina (1930-1983): de la Argentina liberal a la Argentina católica. *Revista de ciencias sociales*, (4), 181-218.

1 Este artículo se inscribe como parte de una investigación en curso que, bajo el título de "La iglesia de Quilmes durante la dictadura militar 1976-1983. Derechos humanos y la cuestión de los desaparecidos", dirige el doctor E. Mignone y en la cual participan docentes de la Universidad Nacional de Quilmes.

de las fuerzas armadas en el largo plazo, buscando causas y consecuencias de este. Veremos las principales explicaciones de este proceso a partir de las investigaciones sobre esta temática.

Al mismo tiempo, analizaremos las matrices católicas dominantes que, desde hace décadas, permitieron su desarrollo, analizando contradicciones y conflictos. La magnitud y violencia represiva de los 70 –analizada con más detalles por otros autores– no debe hacernos olvidar los elementos ya presentes en décadas anteriores. Al estudio de esos elementos característicos de la realidad argentina y provenientes del pasado, le daremos la mayor atención. En ese sentido, la fuerte influencia de un tipo de catolicismo que ha sido el hegemónico desde mediados de 1920 aproximadamente, el integralista, y la de un modelo particular, el que busca fortalecerse en el Estado a partir de penetrar las fuerzas armadas, será el principal objeto de estudio.

Esto no significa que no haya otros catolicismos –burgueses, privados, sin iglesia, de religiosidad popular, difusos...– sino que no serán tenidos en cuenta en este artículo.

Como todo trabajo intelectual, este se halla situado en un determinado contexto y momento. Este trabajo de reconstrucción de la memoria histórica se realiza cuando nuevamente se discute en la sociedad argentina cómo, porqués, relaciones, colusiones, complicidades, silencios y omisiones que permitieron que se tolerara o ignorara o aplaudiera la mayor represión organizada y sistematizada contra aquellos que se opusieron a la dictadura militar surgida en 1976.

Las confesiones del capitán de corbeta (r) Francisco Scilingo, miembro de la Armada Argentina, haciendo público lo que se conocía en privado y por declaraciones de las víctimas, es decir, la descripción de cómo fueron aquellos operativos de exterminio de los detenidos (el "vuelo", según el argot de la tristemente

célebre Escuela de Mecánica de la Armada), quiénes participaron de ellos, qué frecuencia tenían y durante cuánto tiempo se prolongaron, conmocionó profundamente al conjunto de la sociedad argentina.

La confesión de Scilingo es el primer reconocimiento público y masivo de un oficial de las fuerzas armadas sobre los aberrantes sucesos ocurridos durante 1976 y 1983, que como dice el periodista que lo entrevistó: "Fueron negados sistemáticamente por los integrantes de las Juntas militares, antes, durante y después de los Juicios, así como por buena parte de la sociedad" (Verbitsky, 1995).[2]

Dos instituciones –entre otras– aparecen públicamente cuestionadas: las fuerzas armadas y la Iglesia católica. El silencio sobre otros actores también cómplices en el surgimiento, desarrollo y consolidación de la última dictadura muestra los actuales límites en la crítica y autocrítica de la sociedad argentina.

Desde la cúpula del Ejército partió la primera autocrítica sobre lo acontecido en ese período. El general Martín Balza admitió los errores:

> No supo [el Ejército] cómo enfrentar desde la Ley plena al terrorismo demencial. Este error llevó a privilegiar la individualización del adversario, su ubicación, por encima de la dignidad, mediante la obtención, en algunos casos, de esa información por métodos ilegítimos, llegando incluso a la supresión de la vida [...]. Una vez más reitero: el fin nunca justifica los medios. [Y agregó:] Delinque quien vulnera la Constitución Nacional, delinque quien imparte órdenes

2 El libro contiene las confesiones del marino y un anexo documental con sus cartas a las autoridades políticas y militares.

> inmorales, delinque quien cumple órdenes inmorales [...] No es el Ejército la única reserva de la patria [...] estoy firmemente convencido de que la reserva que tiene una nación nace de los núcleos dirigenciales de todas sus instituciones. De sus claustros universitarios, de su cultura, de su pueblo, de sus instituciones políticas, religiosas, sindicales, empresarias. Y también de sus dirigentes militares. Abandonar definitivamente la visión apocalíptica, la soberbia. aceptar el disenso y respetar la voluntad soberana. [Y finalizó diciendo:] Pido la ayuda de Dios, a Dios como yo lo entiendo, a Dios como lo entienda cada uno [...].[3]

El obispo de Quilmes, monseñor Novak, "pidió perdón a Dios y la sociedad por nuestra insensibilidad, por nuestra cobardía, por nuestras omisiones, por nuestras complicidades" (Obispado de Quilmes, abril de 1995),[4] mientras que la Conferencia Episcopal como tal declara que recién se expresará a fin de 1995, mostrando el malestar que reina en su interior a la hora de analizar esta temática. El silencio de industriales, grupos económicos, banqueros, empresas periodísticas y otros sectores que se vieron favorecidos con la dictadura muestra lo difícil que es romper los pactos de silencio.

---

3 Declaraciones del general Martín Balza leídas en un programa de televisión y reproducidas por los diarios al día siguiente, abril de 1995. Además de estas, fueron difundidas las declaraciones de los otros comandantes en jefe y las de Mario Firmenich, jefe de la organización político-militar Montoneros (Prensa Confidencial, mayo de 1995).

4 Estas declaraciones de monseñor Novak se diferencian de las del resto de los obispos. Los porqué y los cómo de esta postura son el motivo de la investigación en curso dirigida por el doctor E. Mignone titulada "La Iglesia de Quilmes durante la dictadura militar, 1976-1983. Derechos humanos y la cuestión de los desaparecidos".

1. Militarización de la sociedad argentina

El 6 de septiembre de 1930 se produce el primer golpe militar triunfante contra un gobierno democrático en la Argentina. No era la primera tentativa, pues en años anteriores ya se habían hecho intentos pero sin éxito.[5]

Se quiebran así décadas de experiencias democráticas que, si bien restringidas, habían creado ciertos derechos de ciudadanía individuales como el creciente acceso a la educación y el reconocimiento del voto. Si este primer intento con éxito fue llevado adelante por un general retirado y los cadetes del Colegio Militar, llegamos a 1976, donde los comandantes en Jefe de las fuerzas armadas asumen como tales el gobierno de la república. Comienza en la Argentina un lento y persistente proceso de militarización de la sociedad, junto al desarrollo de un incipiente estado de bienestar que se consolidará en las décadas posteriores, ampliando los derechos de ciudadanía sociales, especialmente a todos los que trabajan.

Al mismo tiempo, los golpes militares no están reservados al ámbito castrense sino que, de uno u otro modo, cuentan con apoyo y consenso de civiles, partidos políticos y grupos religiosos. Podemos hablar, con mayor propiedad entonces, de golpes cívico-militar-religiosos.

Desde 1930 hasta 1983 vivimos el largo proceso de militarización de la sociedad y el Estado argentino. Proceso que si bien se ha repetido en otros países de América Latina. tiene características propias que una investigación no puede desconocer. En 1954,

5 La abundante bibliografía –en su mayoría extranjera– da cuenta del lento y persistente proceso de militarización de la sociedad argentina: Potash (1982), Rouquié (1981, 1982a, 1982b), Boron (1989), Rock (1993) y García (1993).

trece de los veinte Estados latinoamericanos se hallaban bajo gobierno militar. En 1980, las dos terceras partes de la población de América Latina vivía en países gobernados o dominados por las fuerzas armadas. En 1995 vivimos un proceso inverso. La democracia reina en casi todos los países aunque la presencia militar sigue más o menos vigente según los contextos nacionales. ¿Significa esto que el militarismo está en retirada definitiva? ¿Es solo una coyuntura y luego retornará la normalidad de los regímenes militares? Acostumbrados a pronosticar el futuro con mucha soltura, los investigadores somos cada vez más cautelosos en nuestros análisis.

No fue igual en años y décadas anteriores, donde se ensayaron las más diversas hipótesis para explicar estos fenómenos sin que los autores –tanto locales como internacionales– se ruborizaran luego de sus fracasados pronósticos.

El intento de globalizar para todo el continente ayuda, pero también ridiculiza a veces el análisis. Si bien los estudios sobre las fuerzas armadas no son muy numerosos, podemos distinguir en estos ciertas tendencias.[6]

Hubo una explicación "culturalista", que veía en la herencia ibérica –¿acaso el lenguaje militar no tiene en el castellano sus principales ideas y símbolos?– y en la "psicología de los pueblos" la principal causa de los golpes militares. La herencia autoritaria de España y Portugal se contrastaba con la liberal y democrática de los países anglosajones. De una u otra manera, y llevada adelante especialmente por investigadores de esos aires culturales, es una explicación que continúa hasta la fecha. ¿Qué decir

6 Una visión de conjunto, profunda y sin estereotipos, que tendremos en cuenta en este resumen puede verse en *L'état militaire en Amérique latine* (Rouquié, 1982a).

cuando los golpes militares se dan en África y Asia? ¿O cuando afectan a excolonias holandesas como Surinam o se invade a Granada? En temas más cercanos a los nuestros es la discusión sobre la influencia católica en la pobreza del continente y la necesidad de una reforma protestante para salir de ella.[7]

A esta explicación "culturalista" siguió otra de fuertes connotaciones "históricas". El militarismo se remonta al derrumbe de la dominación colonial y los golpes de hoy, y de mañana, no serían sino la prolongación de la violencia descentralizada. Caudillismo, clientelismo, coronelismo... aparecen como hecho explicativo. ¿Qué decir de México, que no conoce golpes de Estado y tuvo fuerte presencia "caudillesca" hasta comienzos del siglo XX?

En la década de los 60 se vinculó el militarismo a los niveles de desarrollo. Frente a estructuras sociales débiles y con poco desarrollo social, las fuerzas armadas aparecen como las únicas instituciones que pueden garantizar cierta eficiencia en el largo plazo. El pensamiento "desarrollista" supone que cuanto más complejo es el sistema social menos espacio hay para los golpes. Las dictaduras "desarrolladas" de la Argentina, Chile o Uruguay no parecen responder a este modelo.

En los 70 se cambiaron ropajes pero no las interpretaciones de fondo. Se comenzó a vincular la militarización a la acción de intereses foráneos. Se vio cómo las fuerzas armadas recibían formación, apoyo y elaboración de hipótesis junto a las fuerzas armadas de los Estados Unidos, creando una comunidad de intereses. Esto ayudó a comprender mejor el funcionamiento de las

7 Discusión presente sobre el rol, influencia y análisis del crecimiento del mundo evangélico y las posibles consecuencias de modernización sobre el continente. Hay cuatro visiones globales aparecidas en la misma fecha: Bastian (1990), Martin (1990), Stoll (1990) y Padilla (1990).

instituciones militares y sus especificidades. Pero de allí se supuso que había una ligazón estrecha con los intereses económicos de la gran potencia imperialista. En última instancia, los ejércitos latinoamericanos serían la mano visible del gran capital internacional. Recordemos las explicaciones sobre "la injerencia económica" o los dictados de la Trilateral sobre "cómo gobernar el mundo" o las explicaciones "teológicas" basadas en la doctrina de la seguridad nacional, cuya influencia sería decisiva en la instauración de dictaduras... (Comblin, 1977).

Las explicaciones maniqueas o complotistas circulan y son apreciadas entre miembros del "clan", pero no dan cuenta de la realidad ni resisten los análisis científicos. Afirmaciones como las de: "La Trilateral y el gran capital quieren Estados fuertes y represivos de los movimientos sociales para reproducir sus ganancias" son cambiadas en los años siguientes por los mismos autores por otras como "el gran capital necesita democracias estables y partidos políticos sumisos para aumentar sus ganancias". ¿No suenan a poco serias? En el caso concreto de la dictadura argentina, ¿su política siguió las órdenes del Pentágono, el gran capital aprovechó para invertir, la decisión de realizar la guerra de Malvinas fue pedida por qué grupo económico?

Alain Rouquié sugiere en el libro citado:

> Rechazamos las interpretaciones metafóricas del militarismo latinoamericano contemporáneo. sean instrumentalistas o puramente tautológicas, porque su apriorismo simplista deja de lado el factor esencial del análisis político: el poder. La explicación de una realidad por factores extrínsecos, por una foraneidad histórica, geográfica o social, sea por convicción o facilismo, no puede ser un método correcto. Nuestro estudio, por el contrario, está centrado en la fisiología del poder

> militar, en sus mecanismos, su funcionamiento y sus funciones. Las teorías "planetarias" o esencialistas desdeñan el cómo: nosotros lo privilegiaremos. El análisis de las transformaciones del estado y del sistema político que conduce a la usurpación castrense nos parece indispensable para la comprensión global [...]. (Rouquié, 1982a, p. 20)

Estudiar entonces las instituciones militares como la militarización de los sistemas políticos y sociales.

En tal sentido, los trabajos de Guillermo O'Donnell sobre el Estado en América Latina han contribuido a su mejor conocimiento. Este autor replantea la tesis más común de que el crecimiento económico lleva a la democratización de una sociedad afirmando que "*more socio-economic development = more political pluralization*", donde un más alto grado de diferenciación política no necesariamente tiene que conducir a la democracia. De allí la creación del concepto de Estado burocrático autoritario, considerando que el proceso de modernización capitalista puede conducir tanto a la revolución burguesa, a la revolución comunista o a un Estado burocrático autoritario, concepto con el que se hace referencia a una estrecha alianza entre *demócratas* civiles y militares (O'Donnell, 1973).[8]

El autor afirmó la coherencia interna de estos sistemas, su reproducción social y sus relaciones con el sistema económico internacional. Mostró las relaciones que existen entre grados de opresión, despolitización, política económica y constelación de élites y, por ende, se afirma su supervivencia en el largo plazo. Las causas del rápido retiro a los cuarteles en los 80 de varios

8 Véase también O'Donnell (1982).

regímenes militares no quedaron claramente explicadas en sus análisis.

La tesis de O'Donnell sobre que las crisis económicas son una de las razones de los surgimientos de los Estados burocráticos autoritarios vuelve a ponerse a prueba en la década de los 90 frente a los planes de ajuste. Hoy el mismo autor nos dice que esta crisis económica no pone en peligro a la democracia como tal sino que se desarrolla un tipo de democracia que él llama "delegativa", en la cual se confía, a través del voto, en un salvador providencial al mismo tiempo que se desconfía del Parlamento y la Justicia (O'Donnell, 1992, 1993). La emergencia de este tipo de democracia, según el autor, provendría de la heterogeneidad política, las agudas crisis económicas y una tradición caudillista de "salvadores de la patria" en la cultura política.

Una reciente investigación de un sociólogo y coronel del Ejército español sobre las fuerzas armadas en la Argentina abunda en el análisis de lo sucedido en la Argentina entre 1976 y 1983, la más sangrienta de las dictaduras que vivió el país, con su secuela de 30.000 desaparecidos, sus miles de muertos y torturados.

Aquí el autor profundiza en las respuestas de una institución que –según los propios jefes de las Fuerzas Armadas– ve amenazado su monopolio de la violencia por parte de organizaciones guerrilleras y responde con un plan de eliminación de sus enemigos, reales y potenciales, donde no se respeta ninguna regla jurídica. Numerosos testimonios y documentos acompañan el trabajo.

Luego afirma que el accionar de las fuerzas armadas no fue solamente contra la guerrilla que, como se muestra en documentos militares, ya había sido casi derrotada a fines de 1975, sino que fue dirigido para eliminar todo tipo de oposición, sea sindical, social, política, como religiosa, con cualquier tipo de método.

Se interesa entonces por investigar cómo fue posible dicho accionar y las transformaciones que en "la ética, la moral y el honor militar" ello fue produciendo y las reacciones internas que produjo en las fuerzas armadas.

Influencias ideológicas diversas, la idea de que al "enemigo" se lo debe eliminar, que "en la guerra todo vale", "que el fin justifica los medios" y los "Pactos de Sangre", que comprometieron a toda la institución, son una de las más pesadas herencias que las fuerzas armadas argentinas, y aquellos que las acompañaron en su política de exterminio al diferente, deberán resolver de cara al futuro.

Los militares argentinos hicieron públicas estas posturas. Así, en un trabajo del general Ramón Díaz Bessone (1988) se afirma:

> Si el fin no justifica los medios, y este es un valor absoluto que está por encima de la Nación misma, no nos defendamos ante la agresión externa o interna, porque para vencer al agresor tendremos que matarlo, no podremos convencerlo con el abrazo fraterno. Si ante la agresión decimos que el fin no justifica los medios, preparémonos para ser santos o esclavos, pero no gastemos dinero en preparamos para la guerra, y aceptemos que nos borren de entre las naciones libres de la tierra.

Otro de los generales encargados de la represión "sistematizó" su experiencia de la siguiente manera:

> Cuando en Tucumán nos pusimos a investigar las causas y efectos de la subversión llegamos a dos conclusiones ineludibles. Una, que entre otras causas, la cultura era

> verdaderamente motriz. La guerra a la que nos veíamos enfrentados era una guerra eminentemente cultural. Dos, que existía una perfecta continuidad entre la ideología marxista y la práctica subversiva, sea en su faceta militar armada, sea en la religiosa, institucional, educacional o económica. Por eso a la subversión había que herirla de muerte en lo profundo, en su esencia, en su estructura, o sea, en su fundamento ideológico.

Llevado a la práctica cotidiana, el mismo general "descubre" que si los procedimientos de detención se hacen

> [...] vistiendo mis hombres uniforme del Ejército, entonces no había más remedio que entregarlo a la justicia, para que en pocas horas saliera en libertad. Pero si la operación se realizaba con oficiales vestidos de civil y en coches "operativos" como lo ordené tan pronto me di cuenta de lo que era "la justicia" y la partidocracia, la cosa cambiaba. (Andersen y López Crespo, 1986)[9]

La reflexión está ahora centrada sobre las transiciones democráticas. Allí el autor nos recuerda que:

> [...] según nos demuestra la reiterada experiencia de las transiciones que siguen a las dictaduras militares, la impunidad total o parcial de los represores y de los más caracterizados golpistas suele constituir, desgraciadamente, parte del precio

9 Libro no publicado del general Acdel Vilas sobre su experiencia al mando del llamado "Operativo Independencia", en 1975, al cual los periodistas tuvieron acceso y reproducen en parte.

> inevitable a pagar por la recuperación de la democracia. Así ha sido, sin ir más lejos, en todos los países del Cono Sur. Más aún: hay que subrayar el hecho de que la Argentina es el país donde la impunidad ha sido menor: el país que más lejos ha llegado en el castigo a los culpables. (García, 1995)

En síntesis, hemos visto cómo las fuerzas armadas han sido protagonistas permanentes y decisivas en la vida social y política argentina, siendo consideradas –al igual que la Iglesia católica, como ya veremos más adelante– un actor legitimo del sistema. A diferencia de otros países, una vez en el poder se han negado a constituirse en partido político, lo cual lleva a que el conjunto de los partidos políticos, de un modo u otro, busquen sus apoyos. Las fuerzas armadas constituyen un terreno y un objetivo de lucha entre sectores sociales y fracciones de las capas propietarias. Frente a una sociedad fragmentada por rivalidades sectoriales, sectores industriales y agropecuarios, empresas transnacionales y un activo movimiento obrero con una fuerte identidad política peronista desde los 40, los militares se sienten como un "salvador universal" cuando aparece amenazada la existencia global del país. Al decir de A. Rouquié (1982b),

> [...] los militares desempeñan en los períodos de crisis, es decir de presiones antagónicas fuertes de diversos sectores sociales, una hegemonía burocrática de sustituciones. Es decir, tratan de organizar en cuanto estado e institución coercitiva legítima el consentimiento de las capas subordinadas alrededor de algún tipo de proyecto nacional.

Los golpes militares no buscan así ningún tipo de restauración, sino que se trata de un proyecto de readaptación de la sociedad y

la economía a las nuevas situaciones del capitalismo mundial. Su fracaso estrepitoso los llevó a dejar el poder en 1983, debilitándose su poder a límites desconocidos desde principios de siglo y diferenciándose de lo sucedido en los países vecinos.[10]

2. Catolización de la sociedad

Si la militarización del país comienza a ser mejor conocida, los estudios han avanzado muy poco en analizar el otro componente de este proceso que es el de la catolización de la sociedad. Se trata de analizar el doble proceso por el cual la institución eclesial ha ido acrecentando su poder y el catolicismo ha permeado la sociedad y el Estado, logrando que la Iglesia católica sea considerada –con avances y retrocesos según las épocas un actor legitimo del sistema social y político hasta la actualidad.

En la Argentina, desde fin del siglo pasado un grupo de católicos manifestaban su disconformidad con ser "una religión más" y por ende reducir su experiencia solo a una práctica cultural. Profundamente antiliberales e intransigentes en sus concepciones, afirmaban que por serlo estaban "obligados" a actuar en lo político y lo social para oponerse al creciente liberalismo, no aceptaban la división entre privado y público. El *Syllabus* de Pío IX en 1864 era la bandera. El juramento antimodernista de Pío X (1910) a todos los hombres que recibían el sacerdocio, una de sus consecuencias. Desde *otro* bando,

10 Sobre el sentido de las actuales transformaciones en la autonomía militar en los países de la región (y la importancia de no generalizar) con posibles escenarios a futuro, donde lo importante es ver que "las discontinuidades con el pasado son demasiadas como para excluir la posibilidad de que el *continente* pueda estar abriendo un nuevo terreno político. Lo que la evidencia indica es que los objetivos por los cuales se ejerce el poder militar pueden diferir" (Pion-Berlin, 1995).

otros creyentes, otros católicos y agnósticos buscaban que lo religioso se redujera al ámbito de lo privado, lo cultural.

Parte del anticlericalismo, como varios autores ya lo han mostrado (Rémond, 1976), eran posturas de católicos utilizando la moral cristiana para enfrentar a la institución eclesiástica. ¿Unos eran conservadores, los otros progresistas? ¿Liberales progresistas frente a católicos conservadores... sociedad de ideas, de afinidades electivas frente a posturas corporativas? ¿Clericales autoritarios frente a anticlericales democráticos, el progreso frente a la reacción? Es una posibilidad para no desdeñar, pero siempre y cuando las categorías nos permitan hacer funcionar el esquema no solo en la coyuntura sino en el largo plazo.

O, según otros autores que buscan salir del mundo binario de las divisiones sociales, ideológicas o culturales, plantearán el conflicto entre liberales conservadores, católicos tradicionalistas y socialistas progresistas... Como telón de fondo se presenta una triunfante secularización y racionalidad moderna que tendería a hacer desaparecer las concepciones mágicas, ancestrales, atrasadas, que la religión –y en particular la Iglesia católica– había construido en hombres y mujeres de la Argentina, en especial del interior... ¡Qué fácil sí la historia se nos hubiera presentado tan claramente a lo largo de este siglo XX... no nos encontraría tan perplejos al final del milenio!

Nuestro análisis será otro. Veremos procesos y actores en conflicto dentro y fuera del campo religioso. Todos ellos en lucha por la historicidad y por decir su verdad sobre el hombre, la cultura y la sociedad. Así, frente a la naciente burguesía y el crecimiento del movimiento socialista, surge el movimiento católico, que busca una tercera vía, alejada tanto de una como de otra postura. Más que conflicto binario, conflicto triangular donde cada uno de los polos tiene su propia percepción de la religión, del Estado, de la

modernidad, de la sociedad, de la democracia, de la libertad, de la justicia, de la ciencia, de la familia, del orden, del conflicto, de la vida y de la muerte. "Ni liberales ni socialistas, católicos integrales" dirán los que llevan la voz cantante de este movimiento, que a su vez disputa el campo católico con otros tipos de catolicismos: catolicismo burgués, catolicismo liberal, catolicismo difuso, catolicismo barroco, catolicismo esotérico, modernistas...

Ha sido tan fuerte el peso de los que han dominado el campo católico los últimos decenios que nos han hecho olvidar las diversas disidencias. ¿Un investigador del catolicismo puede dejarlos de lado y estudiar solo el planteo de los que han dominado el campo? No es el objetivo central de este trabajo, pero nos muestra cuánto nos hace falta seguir investigando el tema.[11]

El catolicismo que se rehace entre 1880 y 1920 aproximadamente debate cuál es la mejor manera de "Restaurar todo en Cristo", destacándose un catolicismo de conciliación con el Estado liberal. Al mismo tiempo se crean organizaciones obreras, partidos cristianos e instituciones religiosas que no logran permear ni a la sociedad ni al Estado, que sigue contando con fuertes influencias laicas propias del modelo liberal y de los logros y avances que hacen de la Argentina uno de los principales países de progreso del continente.[12]

---

11 A fin de tener visiones más complejas y profundas es que hemos comenzado una investigación en Quilmes sobre el accionar de la Iglesia local durante la última dictadura, en relación con la defensa de los DD. HH., lucha contra la pobreza y configuración de actores sociales significativos a nivel popular. Se tomará en cuenta el accionar, presencia y disputa en el interior del campo religioso de diversos actores a nivel local y su relación con el resto de la sociedad.

12 Sobre esta época, véanse los trabajos de Néstor Auza (1987, 1984); entre 1900 y 1960, véase Mallimaci (1994).

Si bien vienen construyéndose desde años atrás, es a partir del 30 cuando se consolida el modelo de la Argentina católica que trataremos de describir. De un catolicismo a la defensiva se pasa a otro a la ofensiva, donde el clero y los notables católicos tienen relaciones privilegiadas con el Estado y sus principales instituciones (entre ellas las fuerzas armadas). A partir de allí, el catolicismo dominante juega como dador de identidad nacional e integradora con fuertes resabios autoritarios, dado su enfrentamiento tanto con la matriz liberal como con la socialista. Un tipo de catolicismo se destaca: el catolicismo integral, el cual logra imponerse y hacerse hegemónico en el largo plazo.

Se trata de un conflicto triangular (catolicismo-liberalismo-comunismo), donde las componendas son posibles con tal de debilitar a uno de los adversarlos. Compartimos con el sociólogo Émile Poulat una definición más rigurosa:

> Es romano, intransigente, integral y social. Romano en primer Jugar: el papado está en la cabeza y el corazón. Intransigente, es decir dos cosas: primero antiliberal, la negación y la antítesis de ese liberalismo que constituye la ideología oficial de la sociedad moderna: pero también inquebrantable sobre los principios que marcan esta oposición. Integral, dicho de otra manera rechazando dejar reducirse a prácticas culturales y a convicciones religiosas, pero preocupado por edificar una sociedad cristiana según la enseñanza y bajo la conducta de la Iglesia. Social, en varios sentidos: porque, tradicionalmente, penetra toda la vida pública; porque así ha adquirido una esencial dimensión popular; en fin, porque el liberalismo económico de la sociedad moderna ha suscitado la cuestión social donde la solución exige una amplia movilización de las fuerzas católicas. (Poulat, 1983)

Concepción intransigente que no separa temas sino que los integra. Es un catolicismo que mira no solamente el pasado sino que frente a la crisis de la modernidad se ofrece como una de las alternativas de superación. A la propuesta de autonomía de la modernidad, la iglesia opone la utopía de una sociedad fundada sobre bases cristianas. Su entrada a los mercados de proyectos utópicos la lleva a competir con los otros proyectos en presencia. De allí la cautela necesaria frente a estas propuestas puesto que no solo es importante analizar los discursos, sino ver las prácticas que llevan y los procesos que desarrollan.

El catolicismo juega como nacionalismo de sustitución,[13] produciéndose una lenta pero tenaz catolización de la sociedad y el Estado en la Argentina. La crisis del imaginario liberal abre las perspectivas para la irrupción de otras corrientes enfrentadas a este. Los diversos nacionalismos (algunos con fuerte identidad católica) y el socialismo y comunismo aparecen como posibles recambios.

En un lento pero abarcador proceso, identidad nacional pasa a ser igual a identidad católica, y viceversa. Al mismo tiempo que la sociedad se catoliza, vastos sectores del catolicismo se militarizan. Las fuerzas armadas hacen suya también la defensa de la Patria Católica, produciéndose una simbiosis que ha perdurado

13 Frente a otras ofertas de nacionalismo, el catolicismo logra rehacer una historia (los historiadores revisionistas son el mejor ejemplo) que lo presenta junto con las auténticas fuerzas armadas en los orígenes de la nacionalidad y luchando contra la injerencia extranjera (inglesa y norteamericana) y el liberalismo "vendedor de la Patria".
El asumir el catolicismo significa al mismo tiempo, en especial para inmigrantes y sus hijos, asumir la nacionalidad Argentina. Un clásico de esta visión, realizada por un ilustre católico antiliberal y luego diputado peronista es *Historia argentina* (Palacio, 1960).

hasta la derrota de Malvinas y la llegada de la democracia en 1983, entrando luego en una crisis de recomposición. Desconocer esta matriz ha llevado a tantos investigadores a ignorar a un actor tan importante como el movimiento católico, o a jugar a la historia complot, o a reproducir el esquema del análisis histórico elaborado por la propia institución eclesial, y asumir a alguno de los grupos internos.

Es importante tener en cuenta algunas premisas teórico-metodológicas.

La emergencia de un catolicismo –lo repetimos una vez más, dado las explicaciones unívocas que han caracterizado los estudios últimamente– no nos debe hacer olvidar los otros catolicismos, con sus conexiones y colusiones con otras clases sociales e instituciones de poder en la sociedad latinoamericana, como tampoco las relaciones y ligazones entre sí. Esto significa analizar al catolicismo como un lugar social, con corrientes, líneas, propuestas, ligazones tanto en el interior del campo religioso como hacia el resto de la sociedad. Los conflictos entre los catolicismos deben ser analizados en el interior de un gran consenso que permita el encuentro, el diálogo y la interacción entre grupos diversos y enfrentados.

Los límites de ese consenso son históricos, es decir, se mueven según actores, momentos y procesos concretos donde aquellos que dominan el aparato eclesiástico, como aquellos que se le oponen, buscarán remontar su legitimidad a los orígenes y a la verdadera tradición.[14]

La relación entre catolicismo y sociedad debe ser comprendida también en el largo plazo, donde la difícil y diversificada

14 Sobre dicha política en el largo plazo, véase Soneira (1989).

relación entre catolicismo y modernidad ocupa el primerísimo plano. Modernizar será un proceso clave alrededor del cual se tejerán alianzas, enfrentamientos, conciliaciones. ¿Qué hacer frente a ella? ¿Negarla, sustituirla, conciliar, penetrarla, marginarse? Debate que sigue vigente hasta la actualidad.

El Estado liberal de fines del XIX y comienzos del XX busca crear nuevas fidelidades: a la bandera, a la república, al progreso... Escuelas, hospitales, cementerios, ciudades, puestos de trabajo y movilidad social aparecen como logros y conquistas. También busca legitimarse a nivel religioso presentando a un Jesús humanista y libre, al mismo tiempo que intenta dificultar el crecimiento de la institución eclesial queriéndola someter a su autoridad y control dados sus resabios regalistas. De allí la reticencia eclesial por no aparecer como aparato ideológico del Estado nación en los gobiernos democráticos en los cuales se consolida la Argentina como república.

A este Estado liberal (llamado por otros autores oligárquico, gendarme, avasallador, positivista), transformador de mentalidades, de imaginarios y de estructuras sociales, se le opondrá –con distintas causas, razones y grupos sociales– el conjunto de la institución eclesial y el movimiento católico, el naciente movimiento obrero con organizaciones socialistas, anarquistas y comunistas, las diversas rebeliones mesiánicas de masas campesinas enfrentadas a universos culturales que ya no pueden controlar y los antiguos sectores dominantes arrastrados ahora por el surgimiento de una nueva clase burguesa con intereses propios y ligada al capital extranjero, especialmente inglés y norteamericano. El Estado intenta construir y moldear la sociedad, siendo por eso difícil la emergencia de una sociedad civil autónoma.

La llegada masiva de inmigrantes –en su mayoría provenientes de países de larga tradición católica (Italia, España, Polonia,

Rusia)– transformará esta realidad, posibilitando el surgimiento de nuevos imaginarios y de nuevos grupos sociales que contestarán las antiguas dominaciones tanto en lo social como en lo político y militar. Los hijos de los inmigrantes tendrán entonces, en su incorporación a las instituciones del Estado, la posibilidad de ascenso y movilidad social. Funcionarios nacionales y provinciales, miembros del Ejército y de los partidos políticos innovadores los contarán entre sus filas. La Iglesia católica también los tendrá entre sus principales dirigentes y mandatarios. Sin embargo, la pobreza y la explotación continuarán para los antiguos dueños de estas tierras (los indígenas), para aquellos que son traídos como mano de obra esclava (los negros), para las regiones que son marginalizadas del crecimiento hacia afuera y para el incipiente movimiento obrero.

Un modelo social, político, cultural y religioso entra en crisis y eclosionará con la gran depresión de 1929-1930, haciendo saltar en pedazos el modelo agroexportador implementado hasta la fecha y, sobre todo, el tipo de Estado y de legitimidades que se habían gestado hasta ese entonces. El "granero del mundo" encuentra sus límites internos y externos.

Surge el estado de bienestar, que incorpora a la ciudadanía a nuevos sectores sociales, especialmente a los trabajadores, sin que esto signifique el cambio del modelo de acumulación. Se universalizan los servicios sociales a nivel de educación, salud, vivienda, trabajo y entretenimientos.

Este largo proceso de "fidelidades" entre gobiernos militares y el sector hegemónico del catolicismo fue solamente puesto en tela de juicio durante los años 60 y 70, tanto en la sociedad como en el interior del cuerpo eclesiástico. Rebeliones populares y juveniles, movimientos sociales contestarlos al tipo de dominación imperante, el surgimiento de grupos guerrilleros e innovaciones

en el campo católico, desafiaron la hegemonía existente. No es este el lugar para profundizar este intento de quiebre. Sí nos interesa que la memoria de estos hechos y la relectura que se hace de estos marquen la toma de decisiones posteriores.

Una parte significativa de esta "contestación" al orden imperante se realiza desde un imaginario "nacional y popular". Esto le da mayores fuerzas puesto que le permite sumar símbolos movilizadores. Pero al mismo tiempo se hace desde la sospecha tanto a la democracia como a la defensa de los derechos humanos, tenidas ambas concepciones como demoliberales.

Grupos católicos formados en las orientaciones del Concilio Vaticano II (1962-1965), Medellín (1968) y San Miguel (1969) acompañan este proceso. Se destaca para el caso argentino el surgimiento del Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo.[15] La ambigüedad de este proceso para el campo católico está marcada en que mientras se dan estos cambios societales. El conjunto de obispos elige para dirigir la Conferencia Episcopal Argentina a uno de sus pares más ligados a grupos militares y con una larga tradición de oposición a las orientaciones del Vaticano II. Nos referimos al obispo de Paraná, monseñor Tortolo, que presidirá al episcopado católico desde 1970 a 1976.

Un símbolo de este proceso de catolización de la sociedad y el Estado argentino hasta mediados de los 80 puede verse en los

15 El mejor trabajo sobre este movimiento sacerdotal, el primero de América Latina, puede verse en Martín (1992). Dice el autor que "el MSTM por sus características cuantitativas y cualitativas no encuentra semejanza con otros factores de la historia argentina del catolicismo y la sociedad". Al menos, agrupó el movimiento a 524 clérigos, es decir el 9 % de todos los sacerdotes de aquella época. Unos 360 eran diocesanos y 164 del clero regular. Este trabajo puede ser completado con la importante documentación compilada por Domingo Bresci (1994).

testimonios de la CONADEP. La legitimidad cristiana está omnipresente. Las Juntas militares defienden su accionar represivo en nombre de "valores occidentales y cristianos amenazados por la subversión". El general Videla hasta el día de la fecha sigue asistiendo asiduamente al culto católico y no reniega de su accionar represivo. Y los que juzgan y condenan el accionar de las fuerzas armadas, tanto los jueces como la fiscalía, legitiman sus tomas de posición y decisión tanto en la Biblia como en la Doctrina Social de la iglesia (CONADEP, 1995).

3. Las relaciones entre fuerzas armadas y catolicismo

En un trabajo reciente (CEHILA, 1992) aparecen las relaciones históricas entre catolicismo y fuerzas armadas, sea en la época colonial, sea en el periodo de independencia y en la actual conformación del Estado argentino. El liberalismo integral buscó conformar un nuevo imaginario donde el catolicismo ocupara el espacio de lo privado y el templo, y lo militar se subordinara al poder social y económico. En este periodo (aproximadamente 1870-1910), las relaciones entre fuerzas armadas e institución eclesial son mínimas.

El surgimiento del anarquismo, la consolidación de la protesta obrera y la dificultad de continuar con el "orden liberal integral" llevan a un acercamiento entre clases dominantes y sectores eclesiales, especialmente con aquellos que buscan conciliar con el nuevo desarrollo capitalista en el país. Las relaciones con jefes militares preocupados también por el "orden" y "defensa de la patria" es más bien a nivel personal y familiar que institucional.

Es, sin embargo, el catolicismo romanizado y ultramontano el que en la década del 20 comienza a ocupar cada vez mayores espacios de poder en el interior del catolicismo, haciéndose

hegemónico en los 30 con el desplazamiento de sus enemigos internos. Racionalizar la estructura eclesial, penetrar Estado y sociedad, combatir un tipo de religiosidad popular "mágica y sacramentalista", para impulsar otra madura, adulta y comprometida: instrumentar la romanización a través de la Acción Católica primero y luego los movimientos especializados son sus principales objetivos.

Es en estos años 30 y 40 donde se gesta el "corazón" del catolicismo integral y nacen, se desarrollan y consolidan sus diversas vertientes. En la Argentina este catolicismo no viene a socorrer al Estado gendarme, sino que busca crear otro tipo de Estado y de sociedad, alejado tanto del liberalismo como del socialismo. Las principales autoridades del catolicismo no intentan crear instancias paralelas –como se intentaba en el catolicismo de conciliación– sino que buscan penetrar las existentes.[16] Como dice uno de sus dirigentes: "[...] no queremos partidos católicos, sino que los católicos dirijan los partidos; no queremos sindicatos católicos, sino que los católicos dirijan los sindicatos; no queremos escuelas católicas, sino que los católicos dirijan la educación nacional".[17]

Penetrar es la consigna principal de este catolicismo. Muy rápidamente se va al encuentro de otro actor social formado por hombres que se consideran a sí mismos como "ascetas y

16 Un párrafo aparte merece la creación de escuelas por parte de órdenes y congregaciones religiosas. Esto responde a otra lógica, mucho más antigua, de presencia pastoral de estas organizaciones a través de instituciones escolares. Recordemos que la escuela parroquial diocesana es posterior a 1955, cuando fracasa el modelo de educación religiosa en las escuelas del Estado.
17 Sobre los conflictos en el periodo 1930-1943 puede verse Mallimaci (1988). Ver, además, el análisis de las concepciones teológicas y políticas de la época en Ivereigh (julio de 1994).

virtuosos": las fuerzas armadas. La "defensa del bien común, la Patria, la identidad nacional, orden y jerarquías" unirá a hombres de la iglesia con hombres de las fuerzas armadas, en una colusión que marcará a fuego la vida futura de la sociedad y el catolicismo en la Argentina (Mignone, 1983).

Nacionalistas integrales y católicos integrales (con sus divisiones y matices) aparecen como paladines de la restauración de "los auténticos valores de la patria" y en la búsqueda de nuevos modelos históricos. Se busca fundamentalmente rehacer una cultura católica con fuertes raíces nacionales y profundamente enfrentada al liberalismo. En esta cultura prima una relectura del pasado medieval, con su imaginario de identidad entre los que rezan, los que hacen la guerra y los que trabajan: una "seducción" por los gobiernos fuertes y autoritarios: una utilización del hispanismo como modelo contrapuesto al "yanqui, protestante y judío". Para ello se crean grupos y redes entre el mundo militar, el trabajador y el mundo católico, que poco a poco buscan monopolizar el conjunto del campo religioso.

Un sacerdote se destaca del resto: Julio Meinvielle. Su prédica antiliberal, anticomunista, antidemocrática, antisemita, antioligárquica y antiyanqui, así como su capacidad de generar grupos y adhesiones (asesor de la Juventud Obrera Católica, de los Scouts, de militares, creador de revistas, polemizador) lo convierten en una figura central del clero argentino hasta la década de los 70.[18]

18 El sacerdote Julio Meinvielle es el "tipo ideal" de este catolicismo. Inspirador de diversos grupos de acción (Scouts, JOC, ateneos) y creador de numerosas revistas de "combate" con proyecciones hasta la actualidad. Las conexiones del P. Meinvielle con figuras católicas de América y Europa, junto a su búsqueda constante del "error progresista al interior de la Verdadera Iglesia", lo hacen una figura central. Entre sus trabajos, véanse: Meinvielle (1934, 1936a, 1936b).

> La primera cuestión que se ha de formular un católico para saber si puede o no aceptar una "democracia dada" es preguntarse: quién ocupa el primer lugar en esa ciudad democráticamente organizada. ¿la Iglesia de Jesucristo y ello por un derecho propio, divino e irrenunciable, o la misma democracia, esto es, los presuntos e intangibles derechos populares? De aquí, y adviértase bien, de una vez por todas, que la concepción democrática que se forjan hoy los pueblos y que está fijada en el derecho público moderno y que circula en el lenguaje periodístico y callejero sea *esencialmente* incompatible con la civilización cristiana. ¿Por qué? Porque no acuerda derechos intangibles sino a la voluntad popular que, con la emisión del sufragio, decide cómo se ha de gobernar la ciudad en lo religioso, en lo moral, en lo económico y en lo político. De aquí que la democracia "moderna", esencialmente impía, no se haya establecido en el mundo sino en los países reformados, como Inglaterra o Estados Unidos. (Meinvielle, 1945)

No es la única figura. Entre los laicos se destaca César Pico, animador de los Cursos de Cultura Católica, fundados en 1928, y autor de un libro sobre la colaboración de los católicos con los movimientos de tipo fascista (Pico, 1937).[19]

Al principio juntos, pero tomando distancia con la llegada de la Guerra mundial en 1939 se encuentran los católicos y

19 La lógica es clara y contundente. No se trata de restaurar sino de penetrar: "si el mundo avanza hacia el fascismo, los católicos debernos penetrarlo para quitarte los valores paganos y transformarlos en cristianos". Se critica al "nuevo Maritain, el de Humanismo integral", el que no da su apoyo a la "guerra santa" en España contra el "asesino rojo". Se es solidario del Maritain que escribió el *Antimoderno*.

nacionalistas, es decir aquellos que ven en la Iglesia, en la "argentinidad", al "verdadero nacionalismo", pero se oponen a aquellos que "concilian" con el fascismo o el "nacionalismo exagerado". Son quizás la gran mayoría de los militantes católicos. Adhieren a la "tercera posición", pero de raíz católica, y si bien son atraídos por un Estado fuerte, no se dejan arrastrar por posturas nazis o fascistas. El gobierno de Franco en España o de Salazar en Portugal aparecen como posibles modelos. Un sacerdote aparece como figura central: Gustavo Franceschi, con su continua prédica por un catolicismo social donde coexistan "ricos y pobres".[20]

> Hace años mi inolvidable amigo el Pbro. Alberto Molas Terán me decía que todos los males que padecía la Argentina de cuarenta años a esta parte provenían de dos causas: nuestra escuela laica y amoral, y la inadaptación de nuestras instituciones públicas a las necesidades, mentalidad y constitución social del país. Cada vez me convenzo más de la razón que lo asistía [...]. La impotencia de los gobiernos basados en la democracia individualista es universal. La razón de ello es obvia: o bien condescienden con las pasiones de las masas para conservar su popularidad, y en este caso toleran el desorden; o bien contradiciéndolas se tornan impopulares y son

20 El sacerdote Gustavo Franceschi (1881-1957) representa a católicos de inspiración nacionalista pero del "verdadero, el de origen cristiano". Hombre de confianza de la jerarquía eclesial, fue propulsor de la presencia social y política de los cristianos en la sociedad. Simpatizante del golpe militar de 1943, se opuso al peronismo desde sus inicios en 1945 y antes de morir apoyó a la naciente Democracia Cristiana, de la cual había sido propagandista en su juventud. La crítica al liberalismo y al socialismo lo acompañó durante toda su vida, buscando la "solución cristiana e integral a los problemas actuales". Fue un orador privilegiado en el Congreso Eucarístico Internacional de 1934. Entre sus obras, véanse: Franceschi (1928, 1940, 1955).

> derribados en la primera contienda electoral [...]. De ahí precisamente que crezca cada día más el número de los que, no admitiendo la demagogia, y no queriendo tampoco remedios a largo plazo de cuya eficacia desconfían o que no creen haya tiempo de aplicar, optan de buen o mal grado por los sistemas fuertemente autoritarios. Los más sensatos entre quienes piensan de este modo se dan cuenta de que el régimen así instituido no cura de raíz la dolencia, y lo ven simplemente como transitorio, pero afirman que, para no volver de inmediato la barbarie, ya que no se opta por la moral, se ha de consentir en el sable. (Franceschi, 1937)

Un tercer sector, nacido también de esta matriz de no aceptación de la dominación liberal, surgirá en estos años. Es el de aquellos católicos que comprenden su fe como ligada a la suerte del pueblo. Se trata de "católicos populistas" que están por las reformas sociales, por la industrialización del país, por la intervención del Estado en lo económico y social. Buscan que la Iglesia rompa sus ataduras con las "clases oligarcas" y se sume a las masas laboriosas. Minoritarios, tendrán en la figura del padre Hernán Benítez, confesor de Eva Perón y animador de la Fundación de ayuda social creada por el gobierno, a uno de sus principales voceros.[21]

21 Se trata de un esbozo de corriente católica que busca surgir desde los sectores obreros, sindicales e intelectuales, enfrentado a otro ligado a patrones y estancieros. Catolicismo de raíz "ultramontana", profundamente antiliberal y anticomunista, hace de la justicia social su principal bandera. Va adoptando posturas cada vez más "obreristas" visualizando al movimiento peronista como el lugar donde "ya" se está cumpliendo la doctrina social de la Iglesia. Una obra clave: Benítez (1953).

> Hay que libertar a la verdad católica (esta sí, católica o universal) del estilo católico (tan anticatólico por antiuniversal). Y darle al pueblo el Cristo y el Evangelio traducidos en visiones y sentimientos populares. Y no menos hay que redimir a Cristo –¡re-dimir-le, sí!– de la ñoñez, beaterío y del vasallismo de la plutocracia. No era el Cristo de las conciencias plutocráticas, de las consagraciones al Corazón de Jesús, de las meditaciones espirituales y de los cuadros o estatuillas de mayor éxito, sino por excepción, el que paginó treinta años en un taller de pueblo, oliendo a hombre, el que agitó las conciencias en los arrabales de las ciudades [...]. Pues bien, nuestro siglo obrerista, justicialista, gremialista, cegetista, nuestro siglo revolucionario, empeñado en dar categoría y valor al hombre que se gana la vida explotando la tierra y la máquina, pero no explotando a los otros hombres, nuestro siglo debe conocer la verdadera imagen espiritual de Cristo. Del Cristo renunciador, del Cristo pobre, del Cristo obrero; qué pudieron entender los siglos plutocráticos. Predicar justicia social por un lado y anticristianismo por otro equivaldría a borrar con el codo cuanto escribe la mano. El justicialismo sin cristianismo duraría menos de cuánto puede durar el cristianismo sin justicialismo. La evidente crisis actual del catolicismo deriva de no haberse tomado a tiempo sus buenos baños de Justicialismo social, aun a precio de perder el apoyo de los ricos. (Benítez, 1953, pp. 401-402 y 409)

La Guerra civil española primero, la Guerra mundial después y la llegada del peronismo a mediados de los 40 producen quiebres en la matriz del catolicismo integral. Los que estaban Juntos terminarán acusándose entre ellos de liberales, progresistas, integristas o conservadores, olvidando sus orígenes comunes. En el caso

del conflicto en España a partir de 1936, mientras que algunos, como el padre Meinvielle, llaman a la Guerra Santa, a la Guerra Justa contra el "enemigo rojo", otros, como los seguidores de Jacques Maritain, piden por la paz y la armonía entre los españoles. El director de la revista *Criterio* desde España llama a apoyar a los insurrectos de Franco y a defender la Iglesia católica.

El golpe militar de 1943 lleva a este movimiento católico a asumir gran parte de la administración del Estado. Por primera vez un golpe se hacía con legitimidad católica. La posibilidad de "construir el Reino de Dios en la Argentina" aparece ya no como utopía sino como una realidad tangible. Los "militantes" católicos asumen sus puestos como parte de su misión restauradora, en especial aquellos ligados al nacionalismo católico. Una de sus principales medidas será prohibir los partidos políticos e instaurar la enseñanza religiosa en las escuelas del Estado. La lucha "contra el ateísmo en las escuelas" comenzada en 1884 llegaba –según su concepción– al fin. Al mismo tiempo, y a fin de "legalizar" el monopolio religioso del catolicismo, se crea el Registro de Cultos no Católicos, donde deben obligatoriamente inscribirse todas las confesiones religiosas no ligadas a la Iglesia Católica Romana.

La irrupción masiva de las clases trabajadoras y el surgimiento del movimiento peronista en 1945 será nuevamente un momento de tensión y conflictos en el interior del movimiento católico. Globalmente hay un apoyo a este, en tanto que pregona y populariza la doctrina social de la Iglesia, se manifiesta "humanista y cristiano" y permite la participación de católicos en sus filas (el ministro de la Suprema Corte de Justicia será un católico integral reconocido por la institución, Tomás Casares, y el inspirador –y principal redactor– de la Constitución de 1949 será otro católico tomista, como Arturo Sampay).

En 1955 el conflicto entre catolicismo y peronismo muestra los límites del acercamiento entre uno y otro. Al mismo tiempo, el acercamiento entre grupos militares y grupos católicos se acelera. En junio de 1955 a los bombardeos de civiles con aviones militares pintados con cruces les suceden templos incendiados (Ruiz Moreno, 1994).

Así, Bruno Genta afirma luego del golpe militar de 1955 que

> es nuestra convicción personal, antigua por lo demás, que tan solo una política católica y militar puede contener la descomposición masónica y comunista de la Patria. Tan solo una política fundada en las dos instituciones fijas e inmutables que permanecen en medio de la movilidad de todas las otras, la Iglesia de Cristo, de orden sobrenatural, y las Fuerzas Armadas de la Nación, de orden natural, puede superar la subversión bolchevique de todas las jerarquías sociales y la anarquía hecha costumbre en la vida de la República. (Genta, 1955)

El padre Meinvielle en sus numerosos libros recuerda esta postura de lucha frontal contra el comunismo y sus aliados liberales judaicos. Así, nos dice:

> ¿Quiénes son los agentes que el diablo utiliza para la realización de sus maquinaciones? En la providencia actual, el cristianismo tiene un enemigo primero y natural que es el judío. No en vano el Señor los acusa de "hijos del diablo" (Juan 8:44). En segundo lugar. los paganos. En la crucifixión, los judíos actúan como los verdaderos instigadores y responsables, mientras los gentiles se desempeñan como ejecutores.

> De ahí que los enemigos del cristianismo sean los judíos, masones y comunistas. (Meinvielle, 1982)[22]

En 1966, el golpe militar del general Onganía obtiene nuevamente el apoyo de amplios sectores del catolicismo argentino. El discurso comunitarista, de orden, antiliberal y anticomunista arrastra a numerosos católicos dispuestos a colaborar a fin de cristianizar "aquí y ahora" a la sociedad. Miembros de Cursillos de cristiandad, de la Democracia Cristiana, de Acción Católica aparecen nuevamente en escena. Las consagraciones del país a "la Virgen María" o a "Nuestro Señor Jesucristo" son los signos visibles de ese acercamiento. Este acercamiento al poder militar será respondido por otros grupos de católicos, desde otras concepciones sociales, ideológicas y religiosas, con un acercamiento al mundo político opositor primero y popular después.

La retirada del gobierno militar en 1973 encuentra profundamente dividido al catolicismo argentino y a sus estructuras eclesiales, no entre espiritualistas y temporalistas, sino sobre la mejor manera de hacer público, masivo y presente el "Plan de Dios en la Argentina". Los conflictos en el interior del catolicismo son conflictos trasladados al campo político y militar. Así como es asesinado un sacerdote tercermundista por parte del aparato estatal, del mismo modo son asesinados dirigentes católicos pro fuerzas armadas por parte de la guerrilla.[23]

En el golpe militar de 1976, los acercamientos entre institución eclesial e institución militar serán globales, integrales,

22 Se trata de una reedición. El padre Meinvielle muere en 1973 sin que haya sido amonestado o sancionado por sus posturas.

23 Sobre las diversas influencias católicas, foquistas y nacionalistas en los grupos guerrilleros argentinos véase Gillespie (1987).

masivos y de mutua legitimación. Unos y otros asumen que, defendiéndose mutuamente, garantizan la continuidad de una y otra estructura. La amenaza militar es percibida como amenaza religiosa. Los "especialistas" militares y los "especialistas" religiosos sienten cuestionados sus monopolios dado que la "disidencia" es considerada tanto social, política y simbólica como religiosa. En los documentos emanados de la Conferencia Episcopal se alterna la "comprensión" del accionar de las fuerzas armadas frente al ataque de la guerrilla y el peligro marxista, junto con la reafirmación de los principios cristianos en lo que respecta a la defensa de la vida. no torturar, que el fin no justifica los medios, etc... Del mismo modo, se encuentra hipersensibilizado frente a los "excesos de la izquierda cristiana" pero es infinitamente tolerante con los grupos promilitaristas y antidemocráticos.

Más aún, debe analizarse el proceso de las declaraciones y las justificaciones de estas. Una afirmación: los golpes militares no recibieron *nunca* la reprobación del cuerpo episcopal. Subyacentes están las concepciones arriba analizadas y el hecho de suponer su transitoriedad.

El primer documento de la Conferencia Episcopal Argentina luego del golpe del 24 de marzo de 1976 es un ejemplo. Allí se afirma: "La justificación histórica del proceso que vive nuestro país, no solo se fundamentará por el término que puso a una determinada situación de cosas, sino también por la implementación adecuada de su acción política en la prosecución del bien común de toda la nación". Luego están las frases a medias:

> [...] el bien común y los DD. HH. son permanentes. Inalienables y valen en todo tiempo-espacio [...] pero la forma de vivirlos es distinta, según las variaciones de lugar y momentos históricos. [Sigue diciendo que ...] hay hechos que son

> más que error, son pecado y los condenamos sin matices, sea quien fuere el autor: el hambre; el asesinar –con secuestro previo o sin él– y cualquiera sea el bando del asesinado, *pero* hay que recordar que sería fácil errar [...] si se pretendiera:
>
> - que en un mes se frenara una inflación;
> - que los organismos de seguridad actuaran con pureza química de tiempos de paz, mientras corre sangre cada *día*;
> - no aceptar el sacrificio; en aras del bien común, de aquella cuota de libertad que la coyuntura pide;
> - que se buscara con pretendidas razones evangélicas implantar soluciones marxistas.

Otro documento interesante para el análisis es la carta reservada enviada a la Junta Militar (recién hecha pública con la democratización) el 17 de marzo de 1977, por la presidencia de la CEA, previa a la reunión plenaria de mayo. Allí se reconoce que: "Vuestras excelencias con quienes la presidencia del Episcopado ha tenido oportunidad de hablar varias veces, conocen y han valorado nuestra actitud, desde su papel de gobernantes y de cristianos convencidos". En la carta son expuestos los problemas más angustiantes de la sociedad argentina: las torturas, los presos sin procesos, las personas que no se sabe dónde están, las muertes que "parecen no avenirse a enfrentamientos con las fuerzas de represión". (CEA, [1977] 1982)

Los obispos son conscientes del clamor que les llega de la sociedad y de la acusación de cierta complicidad:

> Arriban quejas que se traducen finalmente en un pedido algo mezclado de reproche: *¿por qué los obispos no hemos hablado denunciando claramente una situación de hecho –aunque se ignoren los responsables de las acciones individuales– que hieren la conciencia cristiana?*

Por todo ello, le piden más información a la Junta Militar a fin de brindarla al resto de los obispos. La respuesta, si la hubo, no la conocemos.

Cada vez son más claros los testimonios de violación a los derechos humanos. Aquello que había aparecido como denuncia de las víctimas y recogidos en el informe de la CONADEP (1995), denunciado por los diversos organismos de Derechos Humanos a nivel nacional e internacional durante la dictadura,[24] hoy es confirmado por los mismos verdugos.

Uno de los oficiales de la Armada Argentina acaba de confirmar públicamente aquello que ya se suponía. Miles de detenidos pasaron por las instituciones militares antes de "desaparecer". En el caso de aquellos que permanecieron en la Escuela de Mecánica de la Armada luego fueron arrojados vivos al mar previo adormecimiento y comprobación por el médico de turno; hubo sacerdotes (especialmente capellanes militares, pero no solo) que colaboraron en esa tarea, "consolando" a los represores; la tortura era un "instrumento" cotidiano y las "tareas" fueron rotativas a fin de que el conjunto de la oficialidad asumiera la responsabilidad.[25]

---

24 Entre ellos podemos destacar: AIDA (1981), CADHU (1977) y CIDH-OEA (1980).

25 Ver un detalle de estas confesiones en Verbitsky (1995).

Más aún. Se sabe ahora que una delegación oficial del Episcopado Católico mantenía reuniones periódicas con los miembros de la Junta Militar a fin de mantener lazos de comunicación. Luego de cada reunión, los obispos realizaban su minuta personal como testimonio del encuentro.[26]

También el nuncio de la época (1974-1980), el actual cardenal Pío Laghi, mantenía, dado su rango de embajador, reuniones con la Junta Militar. A su vez, en su condición de deportista, jugaba al tenis con el almirante Massera, el representante de la Armada en la Junta que dirigía al país. Algunos hechos son emblemáticos y muestran el nivel de ligazón y de compenetración entre poder eclesial y poder militar:

a) La denuncia por parte de algunos ideólogos militares de que una traducción de la *Biblia* era de inspiración comunista.

Los jefes militares hicieron público que una traducción de la *Biblia* (la llamada *Biblia Latinoamericana* y que contaba con el imprimátur de un obispo chileno) contenía elementos subversivos y no católicos. Citas y algunas fotos (especialmente aquella donde figura una manifestación en La Habana de apoyo a la revolución socialista en la que el texto decía que Dios se manifestaba de diferentes formas) fueron las causas de la denuncia.

El arzobispo de San Juan, monseñor Sansierra, ordenó (y lo realizó) quemar en la plaza pública los ejemplares de esa *Biblia* presentes en su diócesis. A su vez, la Conferencia Episcopal

26 Declaración ante la TV del actual obispo de Morón, monseñor Laguna, afirmando que él participaba junto a monseñor Galán (actual arzobispo de La Plata) en esas reuniones y que, al salir de la entrevista, monseñor Galán rehacía a esta en sus notas. Consultado monseñor Galán sobre estas notas, dijo que la información era verídica, que se informaba a las autoridades eclesiales y que, dado el secreto de estas, no puede darlas a conocer.

publicó un texto oficial aclaratorio y de crítica a la edición oficial que debía acompañar todas las ediciones publicadas en la Argentina.

b) Hubo una legislación que acompañó este proceso: prebendas para el clero y la institución fueron sancionadas entre 1976 y 1983 y siguen vigentes hasta la fecha.[27]

Estas y otras vinculaciones entre el clero católico y la Junta Militar fueron planteadas agudamente por E. Mignone quien, luego de mostrar los vínculos, trató de buscar explicaciones sociales y culturales a esta "relación tan particular" (Mignone, 1987).

El conflicto fue planteado en términos globales en una sociedad donde la catolización del Estado llevaba a responder desde ese mismo imaginario. La Junta Militar venía también a imponer "orden" en el interior del catolicismo. Cristianos, sacerdotes y al menos un obispo fueron asesinados en nombre de la "verdadera doctrina cristiana" dado que su accionar se prestaba a equívocos.[28]

---

27 Son todas leyes o decretos donde el cuerpo eclesial pasa a ser tenido en cuenta como funcionarios públicos. Nos referimos a la Ley 21.540, del 25 de febrero de 1977, por la cual se otorga el 70 % del salario de un juez de la nación a los obispos cesantes; la Ley 21.950, del 7 de marzo de 1979, que otorga un salario del 80 % de un juez a los obispos en actividad; la Ley 22.950, que otorga un salario de funcionario público para los seminaristas y los superiores de órdenes religiosas; la ordenanza 39.732, del 7 de diciembre de 1983, de la ciudad de Buenos Aires (tres días antes de la llegada del gobierno democrático) que dona un edificio para el cardenal de Buenos Aires; la Ley 22.162, de 1980, que da subsidios para las parroquias de frontera.

28 El no reconocimiento hasta la fecha por parte del cuerpo clerical del asesinato del obispo Angelelli es uno de los signos más evidentes de la aprobación, implícita en la gran mayoría, y "explícita" en pocos, del "accionar errado del obispo de La Rioja". De igual modo, hubo miembros del clero que

Así como hubo cristianos que tomaron las armas para eliminar a "la subversión apátrida", también hubo cristianos que en nombre de sus principios se opusieron al gobierno de las fuerzas armadas "usando todos los medios de lucha".[29]

Del mismo modo, así como una mayoría de obispos e instituciones católicas apoyaron y legitimaron a la dictadura militar, hubo experiencias –minoritarias pero significativas– de enfrentamiento, deslegitimación y denuncia de la constante violación a los derechos humanos por parte de las fuerzas armadas. Obispos como Angelelli, De Nevares. Devoto, Hesayne y Novak mantuvieron posturas criticas pero no pudieron marcar el rumbo del conjunto de la institución eclesial. Una vez más, debemos pensar en un conflicto en el interior de un consenso.

---

denunciaron a las fuerzas de represión a "otros militantes cristianos" o que colaboraron en los interrogatorios clandestinos de sus "hermanos en la fe". Suponían de ese modo "purificar" el cuerpo católico.

29 Martín (1992), en su reseña del MSTM ya citada, nos recuerda que "una docena, o poco más. optaron en algún momento por el camino de la lucha armada, mientras al menos 16 de sus miembros murieron víctimas de la violencia política o se encuentran entre la nómina de desaparecidos". No existe una investigación exhaustiva sobre la cantidad de miembros provenientes de grupos cristianos insertos en organizaciones armadas. Recordemos que la opción por el peronismo y los pobres y el asumir la violencia como una de las maneras de enfrentarse al sistema capitalista, llevó a numerosos cristianos a optar por organizaciones armadas. Un análisis de la época y testimonios en: López (1989-1992). Mauricio López, evangélico, miembro de los Hermanos Libres, fue secuestrado y asesinado en 1977. Sobre mayores detalles de muertos y desaparecidos de origen cristiano en: MIEC-JECI (1978) y CONADEP (1995, cap. 2 Víctimas). Se destacan, entre otros casos, los de las monjas francesas Alice Domon y Leonie Duquet. secuestradas por el capitán de fragata en actividad Astiz.

4. Reflexiones sobre la relación catolicismo-fuerzas armadas

4.1. Proceso de acercamiento y consolidación de la relación

Estas relaciones históricas entre catolicismo y fuerzas armadas, como hemos visto, pueden ser datadas. A principios de siglo son casi nulas, mientras que en 1970-1980 llegan a su máximo apogeo. Es decir que no se trata de una relación "esencial", que vaya en el "sentido de la historia", sino que la misma ha sido construida, forjada, buscada.

Proceso que no incluyó a todas las fuerzas armadas ni a todo el cuerpo clerical pero sí a sus sectores hegemónicos. Las capellanías militares, los vicarios castrenses son una parte importante pero no es la más significativa. El compartir un mismo imaginario de "instituciones salvadoras de la Patria" consolidará las relaciones más allá de los contactos y relaciones esporádicos. Con el correr de los años una misma causa los unirá: la defensa de la nación frente a la amenaza socialista, comunista, tercermundista…

La posibilidad de legitimaciones mutuas se va acrecentando hasta confundirse en una misma institución. La división de tareas es cada vez mayor: una impone el orden físico y represivo, la otra el orden moral y social. Más allá de las intenciones personales de oponerse a este modelo y de las críticas internas, tanto militares como eclesiales, hay una estructura de funcionamiento que reproduce un modelo donde las funciones profanas y sagradas van perdiendo los límites.

El "dar la vida" por la construcción de una Argentina purificada y redimida necesita de una mística, que, para el caso argentino, solo el catolicismo está en condiciones de brindar.

4.2. Principales concepciones

Es importante descifrar aquellas concepciones que permitieron esta "afinidad electiva"[30] y de construcción de imaginarios sociales[31] entre dos instituciones consideradas como "la esencia de la nacionalidad" y "dadoras de sentido universalistas" por amplios sectores de la sociedad argentina durante 1930-1983.

Creemos que estas coincidencias ideológicas son fundamentales. Se trata de una misma mentalidad en la que se comparten ideales, sueños y construcciones de paraísos en común. Este compartir universos simbólicos es más importante que los lazos económicos o estructurales con otros actores sociales. Es un elemento para no perder de vista al analizar el rol de ambas instituciones.

---

30 Nos referimos a lo que Weber (1988) llama afinidades de elección entre dos o más actores y que permite el caminar juntos sin que esto signifique que el uno suplanta al otro.

31 Sobre imaginarios sociales y universos simbólicos, véase Mac Donald (1994); allí la autora trabaja con categorías sociológicas e históricas el desarrollo institucional de las comunidades paulinas entres momentos: la construcción, la estabilización y la protección. Ver también Baczko (1991), donde el autor dice que: "A lo largo de la historia, las sociedades se entregan a una invención permanente de sus propias representaciones globales, otras tantas ideas imágenes a través de las cuales se da una identidad, perciben sus divisiones, legitiman su poder o elaboran modelos forzadores para sus ciudadanos tales como el 'valiente guerrero', el 'buen ciudadano', el 'militante comprometido', etc. Estas representaciones de la realidad social (y no simples reflejos de esta), inventadas y elaboradas con materiales tomados del caudal simbólico, tienen una realidad específica [...]. Imaginarios sociales pareciera ser el término que convendría a esta categoría. Una de las funciones de los imaginarios sociales consiste en la organización y el dominio del tiempo colectivo sobre el plano simbólico. Nuestro estudio tiene dos polos: por un lado las utopías, por el otro las memorias colectivas". Además, véase Colombo (1989), en cuya recopilación se destaca el trabajo de Cornelius Castoriadis (1989).

Ellas son numerosas, pero debemos rastrear las principales para entender el proceso que permitió el fácil pasaje de lo católico a lo militar y de lo militar a lo católico, permitiendo funcionar al mismo tiempo en ambos registros sin problemas.

a. Rechazo al liberalismo

Esta concepción, que tiene en el catolicismo una larga tradición, también fue asumida por vastos sectores militares. El liberalismo es entendido en sentido amplio, englobando tanto a los partidos políticos (la partidocracia) como al tipo de gobierno que se propone o las propuestas culturales que este lleva adelante. El liberalismo económico es también cuestionado sin generar propuestas alternativas, salvo aquella que signifique mayor crecimiento del aparato estatal.

La desconfianza en la democracia como sistema de gobierno válido y legítimo va ganando numerosos adeptos, mostrando la otra cara del "desprecio al demoliberalismo". Las fuerzas armadas aparecen así funcionando como "partido militar", donde la gran mayoría de sus cuadros gobernantes son provistos por el movimiento católico de inspiración integralista, que no intenta formarse en partido político, como lo hará en Chile, Venezuela o Costa Rica.

Este rechazo al liberalismo tendrá una larga continuidad en el catolicismo argentino. Esto permitirá que, en diferentes momentos, diferentes grupos de católicos colaboren o se sumen a experiencias militaristas. Cuando una generación se desilusiona ya hay otra que la reemplaza. Los primeros acusarán a los segundos de "colaboradores", sin replantearse sus concepciones anteriores. Es como si cada persona, cada grupo, cada movimiento debiera hacer su propia experiencia para luego tomar distancia.

Innegablemente, nos encontramos con católicos de acción donde la historia y la memoria no son tenidas en cuenta, suponiendo cada uno de ellos que su experiencia "será distinta".[32]

b. Monopolio de función

Ambas instituciones comparten la idea de monopolio en varios dominios. Así como las fuerzas armadas son las monopolizadoras de la violencia legitima (subordinando y reemplazando en el tiempo a las policías locales) así la Iglesia católica se considera monopolizadora de los bienes salvíficos. Cualquiera que atente contra esos monopolios será considerado como "traidor" o "disidente".

Al mismo tiempo, con el correr de los años ambas instituciones se consideran como monopolizadoras de lo patriótico. *Patria es sinónimo de fuerzas armadas y de Iglesia. Así. El Padre de la Patria es un general [San Martín] y sus restos descansan en el gran panteón que es la iglesia catedral católica, la Madre de la Patria.* Único lugar, además, donde la tropa permanece en el interior del templo custodiando a "su Jefe".

Tanto en los documentos militares como en los episcopales la palabra "patria" es la más utilizada. Conceptos como república, democracia, ciudadanía son casi exceptuados o poco utilizados en ambos lenguajes. Debemos recordar que todos los golpes se realizan para preservar y restituir la democracia, la verdadera...

32 Tema recurrente en las numerosas entrevistas realizadas a militantes del movimiento católico. La historia empieza cuando ellos llegan. De allí las acusaciones cruzadas entre unos y otros. El investigador debe ser capaz de percibir los conflictos de larga duración. Véase *Historia oral del catolicismo argentino* (Grupo Sociedad y Religión, 1988).

En el caso del catolicismo, con el correr de los años esta pasa a ser la religión de la mayoría de los argentinos dada su relación con la identidad nacional. Se trata, siguiendo a Joachim Wach (1947), de una religión nativa más que electiva, más de filiación que de opción individual y personal. Privado de competencia de hecho en el espacio de lo público y estatal (las otras confesiones son toleradas en tanto y cuanto acepten el monopolio católico), el catolicismo argentino ha tenido una propensión a constituirse como "régimen religioso", paralelo al principio al régimen político y militar y luego complementario de este.

De allí la confusión entre religioso y católico, entre el Dios católico y el Dios de otras confesiones, entre lo sagrado y lo profano, entre aquello que es del espacio de lo público y aquello que es lo privado. Dios, Iglesia, religión y cristianismo son asociados al catolicismo, y este se confunde con la nación, la patria. La institución eclesial ha tendido a monopolizar (y a ahogar en ciertos casos) al conjunto del catolicismo, dejando pocos espacios para otras expresiones. De allí el *temporalis* que ha caracterizado al clero argentino en todas sus variantes durante la Argentina católica.[33]

33 Algunos ejemplos que muestran matrices de largo plazo: el ejército Montonero tenía su propio capellán militar. Dos sacerdotes han estado detenidos los últimos años: uno por colaborar con los militares golpistas de 1991; otro por ser miembro del movimiento "Todos por la Patria", que asaltó el cuartel de La Tablada en 1989. El actual (1995) campeón nacional de fútbol de la AFA, San Lorenzo, tiene contratado un capellán y el festejo fue peregrinar al santuario de la virgen de Luján. Esto ha llevado a que durante décadas el catolicismo argentino aparezca pública y mayoritariamente más como una religión social y política que como una ética espiritual.

c. Dadores y defensores de la identidad nacional: Patria y argentinidad

Ambas instituciones, a partir de 1930, se autocomprenden como las instituciones dadoras de identidad por excelencia a la mayoría de los argentinos. En una población citadina mayoritariamente descendiente de inmigrantes de ultramar unos y del interior otros, el nacionalismo de las fuerzas armadas y el de la iglesia católica colaboran a formar nuevas identidades que reemplacen a las forjadas por el imaginario liberal.

Por otro lado, el surgimiento y crecimiento del estado de bienestar encuentra a estas dos instituciones como principales soportes de una concepción de este, más allá de los vaivenes circunstanciales por los que atraviesan.

Esta identidad se verá reflejada en la construcción mutua de un imaginario en el cual el que hace la guerra y el que ora se unifica con el que trabaja, recuperando para su uso exclusivo ese tipo de imaginario medieval de las tres órdenes que el liberalismo había buscado eliminar. Se trata de un imaginario que no se opone a los beneficios de los trabajadores (o el pueblo fiel), sino que busca eliminar a los que quieren "infiltrar" ideologías foráneas al pueblo trabajador. Este imaginario perdura hasta la fecha tanto en grupos militares como civiles.[34]

Esto nos recuerda asimismo que esta autocomprensión como dadores de identidad nacional los lleva a funcionar en esquemas donde Patria se opone a Antipatria, lo nacional a lo foráneo, la bandera azul y blanca al trapo rojo, bien común a bien individual

34 El grupo que realizó el último levantamiento militar en la Argentina en 1991 estaba compuesto por militares y civiles de esta mentalidad dirigidos por el coronel Seneildín. Rosarios, vírgenes, divagues místicos, nacionalismo católico y atesoramiento por parte de al menos un sacerdote componen sus principales referencias. Sus cabecillas se encuentran detenidos.

o socialista, pueblo a individuo o proletariado. Es decir que es un esquema donde se estigmatiza y se busca eliminar tanto al "liberal individualista" como al "ateo comunista". Los "enemigos de la patria", luego de ser estigmatizados, pueden ser "eliminados" social, cultural, simbólica y físicamente. La eliminación "del otro y de la otra" adquiere así un carácter sagrado, puesto que se lo hace en nombre de ideales superiores. Cuando el conflicto crece, ese enemigo es buscado en las propias filas, es el "quinta columna", "más peligroso que el enemigo externo, pues se disfraza detrás de la piel de cordero".

Estos esquemas no son unívocos y pueden ser recorridos por generaciones de hombres y mujeres formados en la tradición del catolicismo integral, donde el antiliberalismo y el anticomunismo tienen larga tradición y el acentuar más uno que otro puede dar alianzas inesperadas y procesos abiertos de los que es difícil predecir el final. El antiliberalismo social abre tanto a matrices de derecha como de izquierda.

d. Seducción por el Estado

La militarización de la sociedad desde 1930 y el continuo crecimiento en presencia social y cultural del catolicismo llevaron a que ambas instituciones apostaran a aumentar su poder a través del "copamiento" del aparato del Estado.

Podemos hablar de un largo proceso que va desde un catolicismo poco institucionalizado a fines del siglo XIX y comienzos del XX, alejado del poder militar, a otro donde el peso en la sociedad a través de sus organizaciones y el apoyo militar lo lleva a acrecentar su aparato burocrático entre 1930-1970 (de 11 diócesis en 1930 se pasa a 60 en la década de 1970, mientras la creación de nuevas diócesis solo es realizada durante gobiernos militares). Es

en este período donde el proyecto de "recristianizar la sociedad" desde la sociedad civil progresivamente pierde peso frente a la propuesta de hacerlo directamente desde el Estado, sin intermediarios y con la vigilancia del propio cuerpo episcopal. Los golpes militares permiten este proceso dado el acercamiento que se va a producir entre fuerzas armadas e Iglesia católica, donde unos y otros necesitan del Estado para hacer cumplir sus "propuestas de regeneración o salvación o transformación" de la sociedad.

En el caso del catolicismo, la consigna central será la de "penetrar" instituciones y movimientos sociales y no la de crear o recrear movimientos sociales propios. Se trata, al decir de un dirigente católico de los 40, "no de crear sindicatos católicos sino que los católicos dirijan los sindicatos; no de crear escuelas católicas sino que los católicos dirijan las escuelas del Estado, etcétera [...]". Proceso que será llevado adelante con distinto resultado según los movimientos sociales. Por ejemplo, numerosos dirigentes del movimiento obrero organizado manifestarán hasta la fecha su "inspiración cristiana" y su continua búsqueda de apoyo en el episcopado para sus reivindicaciones sociales. Otro caso típico es el de las escuelas. De 1943 a 1954 se prioriza el enseñar religión en las escuelas del Estado, a partir de leyes dictadas por el gobierno militar en 1943 y ratificadas por el legislativo en 1946. Luego del golpe militar en 1955 se prioriza la creación de escuelas, colegios y universidades confesionales subsidiadas (en distintos niveles según categorías y aranceles) por el Estado, modelo que sigue hasta la fecha con amplía legitimación.

e. Encuentro entre virtuosos y ascetas

El discurso de deslegitimación liberal lleva también a una profunda crítica a funcionarios y dirigentes partidarios de gobiernos

democráticos. La denuncia de la "corrupción" del mundo político, de los "negociados" que se hacen "a espaldas del pueblo", de los que aprovechan la función pública para su "riqueza personal", de los que no "piensan en el bien común" ... se hace constante y cotidiana.

Crítica que encuentra un su estrato popular ancestral en la Argentina (especialmente anarquista y de corrientes del sindicalismo revolucionario), donde la crítica a los partidos políticos y a los "especialistas" partidarios es una constante en amplios sectores populares acostumbrados a la desconfianza frente a las promesas incumplidas.

Los golpes cívicos-militares-religiosos tuvieron en la Argentina el apoyo y el consenso necesario para su realización. Ni los partidos políticos, ni las instituciones sociales, ni el movimiento obrero o estudiantil hicieron del antimilitarismo una cuestión de principios. Cada uno esperó sacar provecho de la nueva situación buscando reemplazar al grupo político saliente. Así, se busca un coronel o un obispo amigo a fin de acceder al círculo íntimo del poder. No se intenta construir un poder alternativo, sino que se busca el apoyo de algunos de ellos para consolidar el propio.

Esto crea una solidaridad creciente entre clero y oficiales, donde el ascetismo del cuartel y de la parroquia o seminario contrasta con el "lujo y mundanismo" del político. El "mesianismo clérico-militar" de burócratas virtuosos aparece como más eficiente, productivo y desinteresado que el de las "maquinarias políticas".

Para el caso argentino es importante mencionar que la represión al "enemigo interno", que la utilización de la tortura en defensa del "ser nacional", que la eliminación de aquellos que poseen "ideologías foráneas y disolventes" tiene una tradición propia y consolidada desde hace décadas.

La represión sistemática y la eliminación de pueblos indígenas a fines del siglo XIX, el ocultamiento de lo negro como parte de la cultura argentina desde la misma época, la persecución del movimiento anarquista a principios de siglo XX, los *pogroms* contra los judíos rusos en 1919 en Buenos Aires, la matanza de obreros rurales en la Patagonia en 1920 son hitos que muestran los límites restringidos del modelo liberal dominante.

El golpe cívico-militar-religioso de 1930 lo continúa pero con otros medios. Un historiador del tema recuerda:

> No cabe duda: a partir del golpe militar de Uriburu del 6 de setiembre de 1930 pasa a un primer plano la violencia física [...]. A partir de entonces se instala en el país la represión sistemática [...]. En defensa de la nación y de la "cultura nacional", todo está permitido: persecución, cárcel, tortura, asesinato y degradación de los opositores pasivos o activos del sistema. (Rodríguez Molas, 1984)

Es decir que si bien los militares argentinos pasaron por las academias de preparación de militares en los Estados Unidos y recibieron aportes de teólogos franceses como Jean Ousset y Georges Grasset a partir de las revistas *Verbo* y *Ciudad Católica* (estos a su vez tenían relaciones con los grupos de la OAS francesa, expertos en la lucha antiguerrilla en Argelia, donde aplicaron todo tipo de métodos de tortura),[35] tienen en los grupos argentinos su base fundamental de adoctrinamiento. Los nombres argentinos

35 Grupo constituido en 1959 en Buenos Aires según el modelo de las francesas *Verbe* y *Cite Catholique*. El capellán de las tropas francesas y guia espiritual de la OAS, Georges Grasset, llega a Buenos Aires en 1962 a dirigir la revista *Verbo*.

de Genta, Disandro, Meinvielle, Sachen, junto a la Doctrina de la Seguridad Nacional fueron creando las mentalidades militares que se expresaban, por ejemplo, en la *Revista Militar.* Así, la lucha contra la democracia, calificada como "la antecámara del mal"; el empleo de la fuerza para luchar contra el Anticristo y la concepción de la lucha antisubversiva entendida como "guerra total, permanente, integral y universal" fueron moldeando a generaciones de militares, donde la defensa de la patria y la religión iba a la par de la lucha contra la subversión y la herejía.

¿Estas posturas de pequeños grupos reflejan el pensamiento del resto del catolicismo o el del cuerpo episcopal? Innegablemente que no, dada la amplitud de posturas y grupos que crecen, se desarrollan y se transforman en el interior del cuerpo católico. Otras posturas diferentes y contrarias a la mencionada circulan en seminarios, grupos y revistas católicas, movimientos de acción. Sin embargo, gozan de total impunidad y tolerancia para expresar sus concepciones y tienden a monopolizar la presencia en el interior de las fuerzas armadas.

Los vicarios castrenses tienden a reproducir, a su manera, estas posturas. Así, tanto monseñor Tortolo, presidente de la Conferencia Episcopal entre 1970 y 1976, como monseñor Bonamín, provicario castrense en todo el período, justificaron en ambos casos con palabras y hechos "el exterminio de los apátridas" (Mignone, 1987).

Pero la aceptación y tolerancia de estos planteos pudo existir dada la matriz dominante de catolicismo integral con fuertes connotaciones nacionalistas, de justicia social y de critica a la democracia (asimilada a liberalismo y a individualismo), que sí permea al conjunto de la militancia católica. Como ya hemos mostrado en otro trabajo, el catolicismo integralista tiene una variante militarista (que es la más analizada en este trabajo), otra

culturalista y teológica, que afirma la identidad católica de la nación argentina y reclama entonces posturas al Estado acordes con esa mayoría, y otra populista, que reafirma la sabiduría y religiosidad popular masiva –el pueblo no se equivoca– frente al iluminismo liberal o al marxismo extranjerizante, o a ambos a la vez. Más allá de los matices, conforman una extendida manera de comprender el catolicismo (Mallimaci, 1993).

5. Argentina liberal, Argentina católica, Argentina pluralista, escenarios a futuro

Hemos analizado el largo proceso que permitió el tránsito de un proceso social e imaginario de fuertes connotaciones liberales a otro donde la matriz católica ligada al proceso de militarización marcó realidades y nuevos imaginarios, sea en la vertiente populista, sea en la vertiente burocrático-autoritaria.

El universo simbólico construido en términos militares con legitimación católica tuvo su máxima expresión durante la dictadura de 1976-1983. El monopolio fue completo a nivel del Estado y de la sociedad. Por primera vez la totalidad sociedad-gobierno-Estado fue comprendida en esos términos y tiene en la guerra de Malvinas una de sus máximas expresiones, y en la derrota una de sus máximas frustraciones. A nivel político, social, simbólico, cultural y religioso las relaciones entre institución militar e instituciones autónomas llegan a la máxima sumisión.

El catolicismo, especialmente en sus niveles eclesiales, no escapa a esta situación. La gran mayoría de los dirigentes clericales –sea por omisión, sea por temor, sea por incapacidad– aceptaron la dominación de la Junta Militar en todos los niveles y delegaron en aquellos que apoyaban a la dictadura la voz oficial y pública. Además, públicamente, las imágenes mostraban a obispos y

militares compartiendo actos oficiales, celebraciones religiosas, inauguraciones de templos, etc. Los capellanes militares orando junto al estandarte de la Virgen María por el "triunfo de las armas católicas frente al enemigo protestante y sajón" en Malvinas es un símbolo que muestra relaciones sin límites. Junto a esto, el gobierno militar, con varios decretos, ofrecía prebendas especiales al clero católico.

Al mismo tiempo, recordemos que las voces enfrentadas a la política militar son mínimas y no gozan de difusión salvo en pequeños círculos de iniciados. Un obispo critica este funcionamiento episcopal de la siguiente manera:

> No ha habido una actitud coherente. Si denunciábamos las torturas, si denunciábamos a quienes eran los responsables, las cabezas [...] ¿Cómo se invita al general Videla a rezar la oración en el Congreso Mariano? ¿Por qué se lo invita a la inauguración de una catedral? [...] todo esto desorienta mucho. Además de la relación diaria, de la inauguración de la capilla en la casa de Gobierno. (De Nevares, 1990)[36]

36 Documentos que muestran las posturas antimilitares y antidictatoriales del obispo de Neuquén, desde fines de los 60 hasta los 80. Recordemos que fue miembro de la CONADEP junto al rabino Marshall Meyer, el obispo metodista Carlos Gattinoni, el escritor Ernesto Sabato, entre otros. En Hesayne (1995), véase documentos de este obispo denunciando la tortura y la dictadura militar.
Otras posturas públicas diferenciándose de la dominante pueden encontrarse –durante la dictadura– en los obispos Novak, Hesayne y De Nevares. Un puñado de sacerdotes que asumieron la defensa de los derechos humanos en organizaciones pluralistas como la Asamblea Permanente por los Derechos Humanos (donde uno de sus directivos fue el P. Erizo Giustozzi, miembro de la Orden de Don Orione) y en el Movimiento Ecuménico por los Derechos Humanos, donde confluyeron organizaciones católicas y evangélicas.

Pero al mismo tiempo la guerra de Malvinas, acontecimiento que supera el espacio nacional, muestra el límite de autonomía de un episcopado local. La prédica por la Paz, impulsada especialmente desde Roma, fue asumida –no sin reticencias– por una mayoría de obispos que deben para ello también tomar distancia del poder militar. La visita al país del Papa Juan Pablo II (del mismo modo que lo hará al Reino Unido), reuniendo a millares de argentinos en oración (junto a numerosos obispos y sacerdotes) pidiendo por soluciones pacíficas al conflicto bélico impulsado por la Junta Militar, significó una amplia discusión en el interior del cuerpo católico sobre las relaciones con el gobierno dictatorial y la aventura sin retorno a la cual estaban llevando los militares al resto del país.

El retorno a la democracia en 1983 da inicio, si bien con altibajos, a un proceso continuo de desmilitarización de la sociedad y de subordinación del poder militar al poder civil. La reducción de las fuerzas armadas, el achicamiento de su presupuesto, la inserción en el nuevo orden mundial como tropas al servicio de la ONU y de la política militar del Pentágono, el desprestigio a nivel societal tanto por la derrota en Malvinas como por el accionar represivo muestran cómo se va desmantelando dicho poder. Como un hito en ese proceso podemos mencionar la modificación en 1994 de la Ley de Servicio Militar Obligatorio, que desde 1901 obligaba a todos los varones de 18 años a alistarse obligatoriamente en las fuerzas armadas.

Este proceso fue también acompañado por otro de un creciente pluralismo y valorización de la vida democrática expresado en 1989, donde por primera vez en toda la historia argentina hubo una alternancia política decidida por el voto popular. Es decir, el presidente saliente miembro de un partido otorgó el mando a otro proveniente de la oposición.

Pluralismo que debe avanzar –no sin dificultades– en la descatolización del Estado, donde aún perduran resabios de la Argentina Católica construida desde los 30 hasta los 80. Nos referimos a la necesidad de que en organismos del Estado (en especial en los niveles educativo, judicial y de relaciones exteriores), partidos políticos, movimientos sociales e instituciones de la sociedad civil se acepte el pluralismo cultural y religioso como constitutivo de la sociedad argentina. No se trata de eliminar –como se buscó en el liberalismo integral– la presencia católica sino de que sea una más –con los mismos derechos y obligaciones– en las ofertas de bienes simbólicos y culturales.

La pluralidad religiosa –hoy creciente– en la sociedad no tiene el correlato a nivel estatal y de sociedad política, donde perdura el modelo de catolización dominante.[37] Proceso que debe ser acompañado por una desclericalización del catolicismo argentino, a fin de que también colabore en este proceso.

La militarización de la sociedad llevó a que las relaciones que se privilegiaran entre cúpulas *fueran* las sociales, sindicales, políticas o militares. La desvalorización del clero bajo fue seguida por una debilidad en su formación intelectual. La valorización casi exclusiva de la virtud de la obediencia implica y engendra la represión del espíritu crítico y de una apertura a otras realidades culturales. Luego de la experiencia traumática del MSTM, prácticamente no existe reflexión social, cultural y teológica autónoma pública del catolicismo argentino a niveles laicales o sacerdotales. El miedo a la sanción disciplinaria (que en épocas de

37 La revista católica *Criterio* decía en un artículo: "Aceptar la Argentina pluralista es renunciar al modelo de Argentina Católica y a la fraseología que identifica al catolicismo con un mítico e indefinible ser nacional" (23 de enero de 1986).

dictadura llevaba a la posible cárcel o desaparición, como sucedió con varios sacerdotes y responsables laicales) es una marca difícil de borrar.

Por otro lado, esto lleva a la reproducción de dichas relaciones en el interior del cuerpo católico. La relación de sumisión de obispo a sacerdote se repite entre este y el laicado o con las religiosas. No es un problema nuevo sino de vieja data. Así, los miembros del MSTM pedían relaciones igualitarias a los obispos durante la década de los 60 y 70, mientras dudaban de la participación laical o de religiosas en sus encuentros.

En el dominio teológico –si bien hay esfuerzos de renovación– siguen dominando concepciones donde la sospecha con respecto a la democracia, al pluralismo y a valorar minorías y diversidades (que en algunos casos incluso llega a cuestionar la defensa de los derechos humanos) muestra los límites de posibles renovaciones y la reproducción de rasgos *autoritarios* en la cultura política de aquellos con los cuales se relacionan.

El proceso actual, con el crecimiento de la pobreza, la desocupación y la pérdida de credibilidad en las instituciones históricas dadoras de sentido, abre las puertas a la búsqueda de nuevos encantamientos. Las fuerzas armadas aparecen en situación defensiva, pero el imaginario católico dominante, con fuertes resabios antiliberales, nacionalistas y populistas, sigue aún con actores y recursos suficientes para sostenerse y reproducirse.

Los caminos que pueda tomar el catolicismo son imprevisibles. De allí la importancia de su estudio sistemático y en el largo plazo. Es importante observar cuáles son las nuevas mediaciones en la relación entre catolicismo, Estado y sociedad, donde el privilegiar a las fuerzas armadas ya no puede ser el único escenario hacia el futuro.

Tres son los escenarios más posibles, según cuál sea la lectura que se haga del pasado, el tipo de escenario que se prevea hacia el futuro y la identidad que piense asumirse. Uno reside en asumir el actual modelo social, cultural y económico y posicionarse como "fuerza moral monopólica" en el ámbito de la sociedad. Un camino difícil dada la fuerte tradición antiliberal del catolicismo argentino.

Otro es que frente al fundamentalismo fragmentador de mercado pueda responder un fundamentalismo comunitarista y de orden católico, donde el "cada vez estamos peor" puede reavivar el recuerdo dorado de "los viejos tiempos" de felicidad, ya no para reconstruirse desde la mediación de dictaduras militares, sino desde democracias disciplinadoras y excluyentes que combatan "al diferente".

Otro es sumarse a la creación de nuevas identidades junto a otros actores sociales y religiosos que permitan dar cuenta de las nuevas sensibilidades que hoy se viven, dando respuestas tanto a necesidades de valorización individual como a proyectos que busquen incluir desde condiciones sociales, étnicas y de género, valorando así la diversidad. El futuro, por suerte, sigue siendo una aventura incierta...

Bibliografía

Andersen, Martin y López Crespo, Antonio (31 de enero de 1986). Un libro inédito del general Acdel Vilas: "La Guerra Sucia empezó en 1975". *El Periodista* (Buenos Aires), *2*(73).

Asociación Internacional para la Defensa de Artistas [AIDA] (1981). *Argentina: cómo matar una cultura.* París: AIDA.

Auza, Néstor (1984). *Corrientes sociales del catolicismo argentino.* Buenos Aires: Claretiana.

Auza, Néstor (1987). *Aciertos y fracasos sociales del catolicismo argentino,* tomo 1 Grote y la estrategia social. Buenos Aires: Docencia.

Baczko, Bronislaw (1991). *Los imaginarios sociales. Memorias y esperanzas colectivas.* Buenos Aires: Nueva visión.

Bastian, Jean-Pierre (1990). *Historia del protestantismo en América Latina.* México: CUCSA/CEHILA.

Benítez, Hernán (1953). *La aristocracia argentina frente a la revolución y la verdad justicialista en lo social, político, económico y espiritual*. Buenos Aires: Edición del autor.

Boron, Atilio (1989). Autoritarian Ideological Traditions and Transitions towards democracy in Argentina. *Papers on Latin America* (Universidad de Columbia), (8).

Bresci, Domingo (comp.) (1994). *MSTM. Documentos para la memoria histórica*. Buenos Aires: CEHILA-Nazaret.

Castoriadis, Cornelius (1989). La institución imaginaria de la sociedad. En Eduardo Colombo, *El imaginario social.* Montevideo: Nordan.

Colombo, Eduardo (1989). *El imaginario social.* Montevideo: Nordan.

Comblin, José (1977). *La ideología de la seguridad nacional*. Lima. MIEC-JECI.

Comisión Argentina pro DD. HH. [CADHU] (1977). *Argentina: proceso al genocidio.* Madrid: CADHU.

Comisión Interamericana de Derechos Humanos [CIDH-OEA] (1980). Informe sobre la situación de los DD. HH. en Argentina. Washington: Secretaría General de la OEA.

Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas [CONADEP] (1995). *Nunca más. Informe de la CONADEP*. Buenos Aires: Eudeba [19ª edición]. 1995.

Comisión para el Estudio de la Historia de la Iglesia en América Latina y el Caribe [CEHILA] (1992). *500 años de cristianismo en la Argentina.* Buenos Aires: Nueva Tierra.

Conferencia Episcopal Argentina [CEA] (1982). Carta de la Comisión Permanente de la Conferencia Episcopal Argentina a los miembros de la Junta Militar, fechada el 17 de marzo de 1977. En CEA, *Documentos del Episcopado Argentino.* Buenos Aires: Claretiana.

Criterio (23 de enero de 1986), (1.050). [Buenos Aires].

De Nevares, Jaime (1990). *La verdad os hará libres.* Buenos Aires: Centro Nueva Tierra.

Decreto Ley 21.540 de 1977. Asignación vitalicia para determinadas jerarquías eclesiásticas. 3 de marzo de 1977. P. E. N.

Decreto Ley 21.950 de 1979. Otórgase a la Jerarquía Eclesiástica una asignación mensual equivalente a un porcentaje de la percibida por el Juez Nacional de Primera Instancia. 7 de marzo de 1979. P. E. N.

Decreto Ley 22.950 de 1983. Nuevo régimen de sostenimiento a la Iglesia Católica Apostólica Romana tendiente a promover la formación de sus ministros que surjan de la población nativa. 18 de octubre de 1983. P. E. N.

Decreto Ley 22.162 de 1980. Facúltase al Poder Ejecutivo Nacional a otorgar una asignación mensual para el sostenimiento del culto Católico Apostólico Romano a curas párrocos o vicarios ecónomos de parroquias situadas en Zonas de Frontera. 25 de febrero de 1980. P. E. N.

Díaz Bessone, Ramón Genaro (1988). *Guerra revolucionaría en la Argentina 1959-1976*. Buenos Aires: Círculo Militar.

Dri, Rubén (1987). La *iglesia que nace del pueblo.* Buenos Aires: Nuevamérica.

Franceschi, Gustavo (1928). *La angustia contemporánea.* Buenos Aires: Difusión.

Franceschi, Gustavo (1937). *Reacciones. Una sociedad que danza al abismo.* Buenos Aires: Difusión.

Franceschi, Gustavo (1940). *Totalitarismo, liberalismo, catolicismo.* Buenos Aires: Difusión.

Franceschi, Gustavo (1955). *La democracia cristiana.* Buenos Aires: Difusión.

García, Prudencio (1995). *El drama de la autonomía militar.* Madrid. Alianza.

Genta, Jordán Bruno (1955). *La masonería y el comunismo en la revolución del 16 de setiembre.* Buenos Aires: Imprenta Pellegrini.

Gillespie, Richard (1987). *Montoneros. Soldados de Perón.* Buenos Aires: Grijalbo.

Grupo Sociedad y Religión (1988). *Historia oral del catolicismo argentino.* Buenos Aires: CIEL-CONICET.

Hesayne. M. (1995). *Cartas por la vida.* Buenos Aires: Centro Nueva Tierra/Página 12.

Ivereigh, Austen (julio de 1994). Escolasticismo y secularismo: una interpretación de la política argentina anterior al peronismo. *Sociedad y Religión,* (12).

López, Mauricio Amílcar (1989-1992). *Los cristianos y el cambio social en la Argentina,* tomos 1 y 2. Mendoza: FEC.

Mac Donald, Margaret (1994). *Las comunidades paulinas.* Salamanca: Sígueme.

Mallimaci, Fortunato (1988). *Catolicismo integral en Argentina 1930-1946.* Buenos Aires: Biblos.

Mallimaci, Fortunato (1993). Catolicismo integral, identidad religiosa y nuevos movimientos religiosos. En Alejandro Frigerio (comp.), *Nuevos movimientos religiosos y ciencias sociales 2.* Buenos Aires: CEAL.

Mallimaci, Fortunato (1994). Del liberalismo integral a la hegemonía militar. En CEIHLA, *Historia de la Iglesia en América Latina. La Iglesia en el cono sur,* tomo 9. Salamanca: Sígueme.

Martin, David (1990). *Tongues of fire: the explosion of protestantism in Latin America.* Cambridge: Basil Blackwell.

Martín, José Pablo (1992). *El Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo. Un debate argentino.* Buenos Aires: Guadalupe.

Meinvielle, Julio (1934). *Concepción Católica de la política.* Buenos Aires: CCC.

Meinvielle, Julio (1936a). *Concepción Católica de la economía.* Buenos Aires: CCC.

Meinvielle, Julio (1936b). *El judío.* Buenos Aires: Antídoto.

Meinvielle, Julio (1945). *De Lammenais a Maritain.* Buenos Aires: Nuestro Tiempo.

Meinvielle, Julio (1982). *El comunismo en la Revolución anticristiana.* Buenos Aires: Cruz y fierro.

Mignone, Emilio (1987 [1983]). *Iglesia y dictadura: el papel de la Iglesia a la luz de sus relaciones con el régimen militar.* Buenos Aires: EPN. [Edición en varias lenguas].

Mignone, Emilio (dir.) (1996). La Iglesia de Quilmes durante la dictadura militar. 1976-1983. Derechos humanos y la cuestión de los desaparecidos. [Investigación en curso]. Mimeo.

Mouvement International des Étudiants Catholiques - Jeunesse Étudiante Catholique Internationale [MIEC-JECI] (1978). *Padecerán por mi causa.* Lima: MIEC-JECI.

O'Donnell, Guillermo (1973). *Modernization and bureaucratic-authoritarianism: Studies in South American Politics.* Berkeley: Institute of International Studies, University of California Press.

O'Donnell, Guillermo (1982). *El Estado burocrático autoritario. Triunfo, derrota y crisis.* Buenos Aires: Editorial de Belgrano.

O'Donnell, Guillermo (1992). Democracia delegativa. *Cuadernos del CLAEH* (Montevideo), 17(61), 5-20.

O'Donnell, Guillermo (1993). Acerca del Estado, la democratización y algunos problemas conceptuales. *Desarrollo económico* (Buenos Aires), (130).

Obispado de Quilmes (abril de 1995). [Declaraciones de Jorge Novak]. Quilmes Oeste: Comunicaciones del Obispado de Quilmes.

Ordenanza Municipal 39.732 de 1983. Por la cual se dona un edificio para el cardenal de la ciudad de Buenos Aires. 7 de diciembre de 1983.

Padilla, René (1990). *De la marginalidad al compromiso: los evangélicos y la política*. En América *Latina.* Buenos Aires: Fraternidad Teológica Latinoamericana.

Palacio, Ernesto (1960). *Historia argentina.* Buenos Aires: Peña Lillo. [Ediciones varias].

Pico, César (1937). *Carta a Jacques Maritain sobre la colaboración de los católicos con los movimientos de tipo fascista.* Buenos Aires: Adsum.

Pion-Berlin, David (noviembre de 1995). Autonomía militar y democracias emergentes en América del Sur. *Revista de Ciencias Sociales* (Bernal: UNQ), (3), 119-155.

Potash, Robert (1982). El *ejército y la política en Argentina.* Buenos Aires: Sudamericana.

Poulat, Émile (1983). *Le catholicisme sous observation.* París: Le Centurión.

Prensa Confidencial (mayo de 1995). [Declaraciones de Martín Balza, Mario Firmenich y otros]. *Prensa Confidencial* (Buenos Aires), (83).

Rémond, René (1976). *L'anticléricalisme en France de 1815 à nos jours.* París: Fayard.

Rock, David (1993). *La Argentina autoritaria. Los nacionalistas, su historia y su influencia en la vida pública.* Buenos Aires: Ariel.

Rodríguez Molas, Ricardo (1984). *Tortura y orden represivo en Argentina.* Buenos Aires: Eudeba.

Rouquié, Alain (1981). *Poder militar y sociedad política en Argentina,* 2 tomos. Buenos Aires: Emecé.

Rouquié. Alain (1982a). *L'état militaire en Amérique latine.* París: Seuil.

Rouquié, Alain (comp.) (1982b). *Argentina, hoy.* México: Siglo XXI.

Ruiz Moreno, Isidoro (1994). *La revolución del 55,* tomo 1 Dictadura y represión, tomo 2 Cómo cayó Perón. Buenos Aires: Emecé.

Soneira, Abelardo J. (1989). *Las estrategias institucionales de la Iglesia Católica. 1880-1976*, tomos 1 y 2. Buenos Aires: CEAL.

Stoll, David (1990). *Is Latin America turning protestant? The politics of evangelical growth.* Berkeley: University of California Press.

Verbitsky, Horacio (1995). *El vuelo.* Buenos Aires: Planeta.

Wach, Joachim (1947). *The sociology of religion.* Londres: Kegan Paul and Co.

Weber, Max (1988). *Economía y sociedad.* México. FCE. [Ediciones varias].

Movimientos laicales y sociedad en el periodo de entreguerras
La experiencia de la Acción Católica en Argentina*

Introducción

Numerosos estudios sobre América Latina dan cuenta de la compleja articulación entre Estado y sociedad. Actores e instituciones fueron (y son) así investigadas. Diversos hilos conductores han tratado de dar cuenta de esa realidad: lo social, lo religioso, lo económico, lo militar, lo político han servido para unos como "determinantes", para otros como "variables" de esa rica diversidad.

En algunos estudios, los menos, aparece *la Iglesia* como parte de esa realidad. La mayoría de las veces en singular, muy pocas veces en su complejidad, pluralidad y lógicas diferenciadas. *La Iglesia es un mundo* nos recordaba uno de los más lúcidos analistas.

Varios de estos trabajos que descubren "líneas diversas" formulan estas en la típica (y hoy cada vez menos cuestionadora)

---

* Extraído de Mallimaci, Fortunato (1991). Movimientos laicales y sociedad en el periodo de entreguerras. La experiencia de la acción católica en Argentina. *Cristianismo y sociedad* (México), (108), 35-71.
El artículo reproduce la ponencia presentada por el Dr. Mallimaci en el encuentro internacional *500 años de cristianismo en América Latina*, que estuvo organizado por la Academia de Humanismo Cristiano en Santiago de Chile en julio de 1990.

división de: conservadores, reformistas, revolucionarios. O en otras palabras: derecha, centro, izquierda.

Por mi parte prefiero tomar otros caminos. En lo posible tener en cuenta esas divisiones pero buscar aventurarse por otras explicaciones. Tratar de comprender procesos de largo plazo, las "continuidades prolongadas", las cotidianeidades que marcan a fuego rumbos, procesos y personas.

Tratar de ver estos procesos no solo a nivel de la Iglesia (entendida muchas veces como cuerpo episcopal o presbiterial) sino también a nivel de movimientos laicales, organizaciones creadas por católicos, es decir la vasta red de relaciones sociales creadas a partir de una determinada comprensión del fenómeno religioso, en este caso el catolicismo.

Comprender estos fenómenos significa también analizar la sociedad (entendida esta en sus múltiples facetas) en la cual estas realidades se pueden (o no) reproducirse, expandirse, circular, crecer. En nuestro caso particular de Argentina queremos estudiar esta realidad del catolicismo en un momento particular de nuestra historia. Luego de la Primera Guerra Mundial, y especialmente a partir de la crisis de 1930, la sociedad y el Estado argentino sufren transformaciones que cambian legitimidades y referentes.

A grandes rasgos, el "orden liberal" que había dominado social, política y culturalmente nuestro país (desde 1880 en adelante) entra en crisis. Los signos son varios: el modelo económico agroexportador de "crecimiento hacia afuera" no puede seguir expandiéndose; la legitimidad democrática deja paso a la irrupción por primera vez de los militares en la conducción del Estado (golpe del 6 de septiembre de 1930); la creencia en el "progreso indefinido" se hace añicos: el "paraíso liberal" ya no da respuestas a los diversos imaginarios populares y dirigentes.

La crisis de este "orden liberal" permitirá entonces a aquellos que hicieron de su "antiliberalismo" el principal grito de guerra ocupar el conjunto de la escena. En este caso, un sector del catolicismo argentino, aquel que se fue construyendo, buscando eliminar "al enemigo liberal" gozará de vientos favorables para su desarrollo. No es el único ni al interior del catolicismo ni en la sociedad.

Pero para ello este catolicismo deberá transformarse. Y aquí nuevamente queremos ser precisos: este catolicismo se transformará desde sus propias tradiciones, esquemas, formulaciones. Es un catolicismo esencialmente social, integral, combativo que busca impedir por mil modos diversos la ofensiva del liberalismo que busca "encerrarlo en el templo", "en la conciencia individual", "en la relación personal con Dios".

El catolicismo se va transformando así desde su interior, desde sus propias lógicas de funcionamiento. Vemos cómo se pasa de un catolicismo de "notables" a otro de "militantes"; de pertenencia a clases altas y acomodadas a clases medias y populares en ascenso; de un catolicismo de conciliación con el orden y Estado liberal a otro de enfrentamiento y denuncia de ese orden. Pasó de un catolicismo a la defensiva a otro de ofensiva; de un catolicismo "mundano y pituco" a otro intransigente y combativo. De un catolicismo dialogante a otro dogmatizado.

Utilizar para ello categorías de izquierda o derecha no resulta. Prueba de ello son los múltiples itinerarios personales de los que por allí pasaron o mamaron. ¿Quién nos puede garantizar el "final" de un "militante" penetrado por este catolicismo de acción?

Y podemos avanzar más aún. La colaboración del catolicismo en la década del 30, para desarrollar entre las clases medias y populares una visión del mundo independiente y diversa de la

visión del mundo de las clases dominantes, preparó a vastos sectores sociales a otro tipo de experiencia social, política, cultural, religiosa.

Esta transformación fue diversa y compleja. Identidad nacional, catolización de la sociedad y del Estado y mayor justicia social estuvieron acompañados por una creciente militarización y clericalización de la realidad, un descrédito de las catalogadas "formalidades" de la democracia (el "demoliberalismo"): partidos políticos, tolerancia y pluralismo, y búsquedas entonces de salidas mesiánicas y sectarias.

Creemos que es importante ir a los orígenes de ciertos procesos vividos tan dramáticamente en Argentina en los últimos años para comprender vínculos, colusiones, silencios. De allí nuestro interés por analizar una de las organizaciones sociales más importantes de la época: la Acción Católica. Al querer analizarla y comprenderla un poco más, estamos tratando de rumiar algo mejor nuestra sociedad argentina.

Acción Católica Argentina

La Acción Católica Argentina (ACA) fue la organización fundamental en el dispositivo del movimiento católico integral. Para que haya estrategia, el requisito esencial es la existencia del actor capaz de llevarla adelante, valiéndose de las oportunidades que le ofrece su situación en un momento determinado. La existencia de una oportunidad, en nuestro caso la crisis del Estado liberal, no basta para aprovecharse de ella. Es necesario un actor con capacidad operativa como para implementar un proyecto. Este actor no se improvisa sino que se crea durante años.

La ACA fue un movimiento que aportó cientos de cuadros a la institución eclesial. En sus más de cincuenta años de presencia

social también surgieron militantes que se incorporaron a la actividad política y social. Para los que pasaron por sus filas, hablar de la ACA es hablar de un momento central de sus vidas. Más aún, comprender la ACA es tener pistas serias para un análisis de la Iglesia y de la sociedad argentina. Ignorarla, desconocerla o malinterpretarla nos puede significar perder el sentido que una porción de la clase dirigente da (dio) a su accionar cotidiano.

La difusión, expansión, presencia del catolicismo y de la cultura católica en la sociedad argentina es un largo proceso. La aparición y creación de la ACA se encuadra en ese gran objetivo que se propuso el catolicismo: "cristianizar toda la sociedad, todos los hombres". Se combate contra una religión "privada", "del templo", "de orientaciones solo religiosas". Hay que ganar la plaza pública, la calle, llegar con Jesucristo a todos los rincones y los ambientes.

La Iglesia busca así organizarse. La tarea parroquial no alcanza. Es necesario que los propios fieles asuman la función de ser "apóstoles" en el lugar donde viven, trabajan, estudian. Hay que penetrar la sociedad pero de una manera nueva, renovada. Es necesario unidad de acción, de organización, de concepción. Los antiguos grupos de fieles o habían pactado con la realidad de la sociedad liberal o se habían asumido como la porción religiosa de esa sociedad: beneficencia, rezos y misas eran sus tareas centrales.

La nueva organización que se crea será algo distinto: será el brazo largo de la jerarquía, parte de la estructura organizativa de la Iglesia. A los obispos y sacerdotes, se suma ahora un nuevo sector: el laicado organizado. Es el Papa Pío XI (que ejerció su mandato entre 1922-1939) quien decide crear e impulsar este tipo de estructura. "La preocupación por el apostolado… por convertir a los no creyentes y por dinamizar a los católicos apáticos", se convierte en el *leit motiv* de la movilización de los nuevos cuadros

de la ACA. El descubrimiento que "el pueblo no era o no estaba o había dejado o había sido insuficientemente cristianizado" era el telón de fondo que animaba al impulso apostólico y misionero.

La falta de sacerdotes y el clima social adverso a "la presencia de Cristo", no hacían sino aumentar las motivaciones en aquellos que eran llamados a ocupar los nuevos puestos. Si bien en un principio la tarea de apostolado fue entendida como "misión, vocación y llamado" para aquellos que eran miembros de esas organizaciones, con el correr de los años se impuso como modelo a todos los católicos (especialmente a partir del Vaticano II).

La orientación "apostólica" se vio también acentuada por el sentimiento de ser responsable del otro. El individuo no está aislado: su libertad está condicionada tanto del exterior como del interior. El medio, la familia, la sociedad lo afectan tanto como su vida interior y personal. Las guerras europeas y la crisis económica no habían hecho más que reforzar la idea de cristianizar toda la sociedad. De nada valía hacerlo individualmente si después otros decidían semejantes atrocidades. Los hombres son dependientes los unos de los otros. Nadie se salva solo.

Esta preocupación por lo social nace de una profunda reconversión de sus principios religiosos. Los dogmas dejan de ser así realidades lejanas para convertirse en hechos históricos, en nuevos dadores de sentido. La "comunión de los santos", "el cuerpo místico" dejan de ser nociones abstractas para convertirse en instancias movilizadoras. Es sobre todo en las ramas juveniles donde el viento apostólico y de cruzada renovadora se arraiga con mayor intensidad.

Este desarrollo y crecimiento de la ACA trae aparejada una "desestabilización" en el antiguo equilibrio existente al interior del catolicismo. Por un lado, aquellos que "habían acomodado su vida de fe a los tiempos" y no comprendían porque había que

buscar nuevas formas y, por otro, aquellos que habían sido históricamente considerados los "hombres orgánicos de la Iglesia", veían crecer a su alrededor a "recién venidos" que les objetaban todo: compromiso social, político, cultural, vida religiosa, etc. Los "notables" católicos deben dejar paso –no sin conflictos– a los "militantes". Una historia del catolicismo no puede obviar esa confrontación.

Hay nociones tradicionales del catolicismo que son vividas en 1930 de una manera especial: la importancia de la vida y valores comunitarios frente al individualismo dominante. Se combate duramente al "individualismo religioso", como el causante de todos los males que ha vivido la Iglesia y que ha impedido que esta sea reconocida socialmente por los hombres. El hombre nuevo, el mundo nuevo son temas recurrentes en este periodo.

El movimiento católico que hasta hace años se encontraba a la defensiva ("con respeto humano", como nos dicen los entrevistados), que pensaba más en lo que debía conservar o no perder; en lo que debía evitar para que "las almas no caigan en manos del enemigo" comienza ahora a penar en términos de penetrar y restaurar para transformar. De un catolicismo de conciliación con la sociedad liberal se pasa a un catolicismo de rechazo, de no adaptación, de no aceptación de esa hegemonía.

El movimiento católico en marcha

El nacimiento de la ACA

El Dr. Emilio Cárdenas, presidente de la ACA, escribía:

> El 5 de abril de 1931 marca una etapa trascendental en el movimiento católico argentino. El espíritu genial de SS Pío XI

> "el viejo padre de la AC" crea "no sin divina inspiración" esta obra magnífica, que estimuló el apostolado laico de todos los tiempos y lo encauzó por derroteros señalados en cada caso por la jerarquía eclesiástica y bajo su inmediata autoridad y orientación.

Creada con los fondos y propiedades de la antigua Unión Popular Católica Argentina (UPCA) (durante años dirigida por Mons. De Andrea), la ACA comienza su vida institucional en la fecha señalada. La institución recién creada venía a suplantar la desprestigiada UPCA, fuente de conflictos y de rencillas internas. Existía así el sentimiento de que los mayores no habían sido capaces de cumplir con su rol. Se buscaba unir los diversos grupos dispersos.

La ACA se organiza así en todo el país teniendo como objetivo la "colaboración del laicado en el apostolado jerárquico de la Iglesia": es el brazo largo. La Junta Central, Junta Diocesana, Junta Parroquial son los lugares donde convergen los presidentes de cada una de las ramas en la que fue dividida la ACA: hombres, mujeres, jóvenes, señoritas. Se buscó en todo momento que la ACA centralizara todo lo existente: Conferencias Vicentinas, Congregaciones Marianas, Círculos Católicos de Obreros, etc. Lograr la unidad de pensamiento y de acción en esas condiciones, significaba dejar de lado las particularidades. Tarea nada fácil cuando se venía de una práctica de autonomía.

Primeros pasos y miembros

El episcopado nombró a la Junta Central y luego a los dirigentes de las diversas ramas. Solo después de meses de disputa se logró, por ejemplo, que la rama de jóvenes tuviera su conducción.

La nunciatura jugó un rol decisivo en todo este proceso. Por sugerencia del nuncio Felipe Cortesi, los obispos decidieron en 1930 que un sacerdote por cada diócesis viaje a Roma para estudiar y tomar contacto directo con el Vaticano y la AC italiana. Cuatro sacerdotes se trasladan: el presbítero Antonio Caggiano por la diócesis de Santa Fe, Froilán Ferreyra Reinafé por Córdoba, Silvino Martínez por San Juan de Cuyo y Cornelio Vignetti por Buenos Aires. Allí se encuentran con Pío XI, con obispos y sacerdotes italianos y recogen las lecciones de los "grandes maestros Pizzardo y Civardi". Al volver al país "recorrieron todas las diócesis para crear los organismos estatutarios y redactaron un pequeño libro llamado a producir grandes efectos: *La AC en la República Argentina, bases y estatutos.* Será el documento que permitirá movilizar coordinadamente todas las voluntades" (Serrano, 25 de junio de 1981).[1] Los cuatro viajeros a Roma serán luego nombrados obispos.

Los primeros integrantes de la ACA en 1981 venían de diversos horizontes.

> Renglón aparte merece la gran Semana Mariana de 1930, verdadera movilización de la juventud argentina que fue encargada a la flamante Federación de Congregaciones Marianas por el arzobispo de Buenos Aires y por la Nunciatura Apostólica para preparar la organización y constitución de la AC en nuestro país, a la que enseguida las Congregaciones Marianas cedieron sus mejores elementos. (ACA, 1951)[2]

1 *Acción Católica…* es parte de uno mayor todavía no publicado, ver Mallimaci (1988a).

2 Este texto es ampliamente estudiado para este proceso. Es el más cercano al periodo utilizado. Supremo de la Federación de las CC. MM. (p. 101).

Estas incorporaciones de personas ligadas a las Congregaciones Marianas, a otros grupos inspirados en un sentimentalismo católico, propio del sector social del cual provienen (clases altas, burguesas de la ciudad de Bs. As.) y al catolicismo de conciliación pregonado por Mons. De Andrea, producirán choques con aquellos que provienen del catolicismo integral, de no adaptación a la sociedad liberal, tal cual se vive y reproduce en los Cursos de Cultura Católica (CCC), en *Criterio* y a través de los asesores y el nuncio Cortesi. Estos últimos impondrán en el corto plazo su total hegemonía, especialmente a partir de la rama de los jóvenes.

Otra contribución a la naciente AC viene de la Sociedad San Vicente de Paul. En 1859 se inició en la Argentina este tipo de organización, inspirada en el ideal de Ozanam de "ayuda a los pobres, de entrega de la vida por el hermano". En 1931, sus miembros sirvieron

> para constituir los centros de la AC que los párrocos establecieron en cumplimiento de las directivas del Sumo Pontífice Pío XI. Estos vicentinos fueron los primeros en responder al llamado de la jerarquía y las más de las veces hasta la misma Conferencia vio disminuir sus actividades, porque sus miembros estaban al servicio del cura párroco en la consolidación de la AC.[3]

La tercera vertiente de la incipiente AC está dada por las asociaciones de exalumnos y alumnos de los colegios religiosos. Algunas órdenes son más proclives al acercamiento con la AC: la Compañía de Jesús, los marianistas, los del Verbo Divino.

3 Ernesto Padilla (h), presidente del C. S. de la Sociedad San Vicente de Paul.

Una vez implementada en cada parroquia, los sacerdotes deben prepararse para acompañar esa nueva experiencia. A partir de 1931 comienzan a celebrarse las Semanas del Clero, con amplia participación de obispos, sacerdotes y del nuncio.[4]

La preparación de estos nuevos militantes para "recristianizar la Argentina", para llevar "el catolicismo en toda la vida" fue un largo proceso. No había experiencia, las expectativas y proyectos eran diversos respecto a la ACA, los grupos anteriores no se resignaban a desaparecer. El movimiento, en formación, va atravesando por diversas etapas. Se insiste continuamente en la acción. ¿primero formarse y después actuar? ¿Actuar y luego formarse? ¿Formarse actuando? Son las interrogantes a los cuales una y otra vez se responde, y sobre todo en un movimiento que renueva continuamente sus cuadros. En un principio la acción es individual. Luego será grupal y más tarde se planteará la necesidad de penetrar los diversos ambientes. Si se parte del principio de rechazo de la sociedad actual, tarde o temprano llegará la necesidad de crear una nueva, una sociedad cotidiana.

Veamos como relata uno de los fundadores esos años:

> Los primeros momentos fueron de enseñanza y de aprendizaje [...]. Ante todo era menester darles una aceptable vida interior: poner a sus flamantes socios en estado habitual de gracia [...]. Al lado de la vida interior se acometió la tarea gigantesca de instruir. ¿cuántos millares de textos doctrinarios distribuyó la ACA en estos años?
>
> Las verdaderas clases de instrucción religiosa. Centros había donde se consideraba que lo principal era preparar oradores

4 Las semanas del clero están ampliamente *repertoriadas* en la *Revista eclesiástica de la Arquidiócesis de Buenos. Aires.*

> [...] que levantarían sus cátedras en las esquinas y predicarían al pueblo para difundir el catolicismo y combatir a los socialistas. Era así, que por riguroso turno cada socio debía preparar un discurso sobre el tema que prefiriese para arengar a sus consocios [...] otros pensaban que era menester preparar políticos, otros sociólogos [...].

La segunda etapa es la discusión en torno al problema de la formación y de la acción:

> Cuando se comprendió que no era necesario que esos momentos fueran sucesivos, es decir, que la acción podía ir unida a la formación, se aclararon panoramas y se comenzó una verdadera acción exterior, organizada, concreta.

El tercer paso es el de la penetración:

> Casa socia o socio comprende que su misión al servicio de la Iglesia es "penetrar" el ambiente o los ambientes en los cuales actúa [...]. Se entiende con facilidad que hay que convertir a los individuos y salvar las almas. Pero es más difícil comprender que haya que cristianizar un ambiente [...]. El laicismo no solo arrancó a Dios de las almas, sino de la vida social [...]. Los ambientes son neutros o anticatólicos [...]. Hay que cristianizarlos [...].

Ya no se trata de realizar y asistir a actos, sino de actuar en cada ambiente para transformarlos. Y el cuarto paso es:

> Realizar una acción grupal sobre el medio y no aislar al cristiano del medio [...]. La ACA no tendrá una eficacia total

> mientras no abarque en sus filas a todas las clases sociales. Es menester que en cada parroquia, centro y círculo tengan representantes numerosos de cada una de las clases: obreros, empleos, clase media, profesionales, gente adinerada.

Este itinerario presentado extensamente nos muestra un camino tipo de un militante de la ACA. Este es el del Dr. Manuel N. J. Bello,[5] relatado al recordar sus años en el movimiento.

La utopía de la ACA de "recristianizar" toda la sociedad no tiene límites ni en el tiempo ni en el espacio. Siempre habrá un nuevo sector a conquistar, siempre habrá un nuevo espacio a ocupar. Dos enemigos presentes: el laicismo liberal que corroe el ambiente y el socialismo que avanza sobre el sector popular. No responder a este desafío social, a este llamado de Cristo presente en estos hechos, es cometer una falta, debilitar e Cuerpo Místico, estar en pecado. La motivación primera y última es cumplir con el plan de Dios. La fuerza del compromiso responde a la intensidad de la vida religiosa. Al menos durante una etapa de este proceso, la mayor vida "de fe", significará una mayor presencia "social". Por eso, para este militante, el peor enemigo será el apático, el indiferente, el que hace su vida individual. Al liberal se lo desprecia, al comunista se lo combate.[6]

5 Relato de Manuel N. J. Bello, dirigente histórico de la ACA. Hijo de profesionales, profesional él mismo.

6 El sociólogo Émile Poulat es quien más ha profundizado sobre este catolicismo intransigente. Recomendamos especialmente la lectura de Poulat (1969, 1977, 1983). Sobre el movimiento católico integral, ver De Rosa (1966).

Formación

¿Cómo se formaban estos militantes? Hemos visto que los centros (en grupos parroquiales o colegios) eran los lugares privilegiados de dicha formación. Al mismo tiempo, una literatura especial se difundía al interior del movimiento y entre el resto de los católicos.

Hemos logrado reconstruir dos listas de textos difundidas por la ACA y sus órganos de difusión. Una de ellas es de comienzos de 1932 y la otra es de 1939. Ambas pertenecen a libros vendidos por la ACA. Podernos suponer que esos títulos circulaban entre los miembros –sacerdotes y laicos– y que eran la literatura que daban identidad y homogeneidad al conjunto del movimiento. Al ser difundidos oficialmente, cuentan con todo el respaldo institucional (v. Anexo 1).

Los títulos de autores españoles predominan en 1932, al iniciarse el movimiento y con el correr de los años se logra crear una reflexión argentina. El movimiento católico integral busca así crear sus propias bases de sustentación, de respuesta a las exigencias de la propia realidad.[7]

Entre los títulos de 1932 aparecen unas conferencias de Mons. De Andrea, junto a libros del censor de *Criterio* (el P. Blanco S. J.), de Napal y Franceschi. Aparece el clásico del P. Palau sobre la AC.

Entre los textos de 1939 llama la atención el libro de Juan Carlos Moreno, *Nuestras Malvinas*, en una época en que el tema de las islas estaba totalmente ausente de otras "familias" culturales y sociales. Recordemos que este mismo autor había escrito en C. sobre el plan de los judíos para posesionarse del mundo

7 Sobre la Acción Católica, ver Bidegain (1979). Sobre los movimientos especializados, ver Gómez de Souza (1984) y Mainwaring (1983).

(Moreno, 19 de julio de 1934).[8] Figuran algunos textos de Maritain junto a las críticas que les realizan César Pico y Julio Meinvielle. Lo cual muestra las dos vertientes presentes al interior del movimiento católico.

La ACA vende también las publicaciones oficiosas de los CCC (en este caso, *Sol y Luna),* mostrando una vez más los lazos que ligaban a una y otra organización y el aval con que contaba *Sol y Luna* por parte de las autoridades eclesiásticas.

Se podría hacer una relevamiento de los libros que no aparecen, de aquellos que no se publican ni se hace publicidad. Nos mostraría otros tipos de catolicismos no aceptados en el seno de la ACA.

Las diferentes ramas

La Liga de Damas

La Liga de Damas, luego llamada Asociación de Mujeres de Acción Católica, se reunía en el local de la calle Montevideo, "local alhajado de elegante mobiliario, herencia de la pretérita Liga Argentina de Damas Católicas". Su primer asesor fue el P. Vallazza, cura de la Merced y fallecido en 1938. Su primera presidenta fue Mercedes Avellaneda de Dellepiane. Editaban dos revistas: *Anhelos* y *Primeras Armas.*

El primer número de *Anhelos* apareció en octubre de 1931, doce páginas, la mitad de ellas dedicadas a avisos. Decía allí:

8 Una parte del catolicismo integral Argentino hará suyas las concepciones antisemitas, especialmente aquellos sectores ligados al sacerdote Julio Meinvielle, quien fuera también profesor de la JOC y de diversos grupos militares. Ver Meinvielle (1941) y Pico ([1937] 1947).

> Se establecerá, Dios mediante un intercambio espiritual entre la capital y el interior, como no registra nuestra historia eclesiástica. Tiempo era de que saliéramos unos y otros del aislamiento en que vivíamos y nos interesáramos cristianamente en todos los problemas de orden religioso que afectan a nuestra patria en cualquier zona y lugar. No por tener ella un vasto territorio de variados aspectos; estamos nosotras excusadas cuando nos circunscribimos a buscar únicamente el bien de nuestros vecinos más cercanos, sin asomarnos siquiera al panorama psíquico de toda la nación y hacer llegar a sus lejanas comarcas y a los últimos rincones argentinos un eco de nuestra voz para fomento de la vitalidad católica. (*Anhelos,* octubre de 1931)

Esta rama de la ACA contó con la presencia de mujeres pertenecientes a las familias de la alta burguesía agraria y ganadera del país. Hay una continuidad entre sus miembros y los que formaban la antigua Liga Argentina de Damas Católicas. A través de este sector, se continúa ligado a las clases dominantes del país. La mayoría de las iglesias levantadas en la década del 30 se hicieron con los aportes de estas familias.

Este grupo de mujeres se encarga con el tiempo de preparar a los niños, para lo cual editara la revista infantil *Primeras Armas.*

Asociación Nacional de Hombres Católicos (ANHC)

El 20 de abril de 1931 se nombra el Consejo Superior de la ANHC.[9] La primitiva sede fue en Avenida de Mayo 1396. Este pri-

9 Para la lista de los miembros de los primeros equipos de la ACA, ver la cronología histórica y el análisis en Mallimaci (1988b).

mer consejo "estaba formado por hombres de distintas edades y ocupaciones y que militaban o habían pertenecido a diversas instituciones católicas, de manera que podrían efectuar un real aporte a la función específica que se les encomendaba".

En junio de 1932 aparece el primer número de *Concordia* que respondería a tres finalidades: "Información de las actividades de la organización", "Difusión de los principios católicos" y "Defensa de esos mismos principios". Su nombre significa:

> *Concordia* o unión integral convencido y permanente de los católicos en la realización de los elevados propósitos para los que han sido llamados por el Soberano Pontífice.
>
> *Concordia* o compenetración íntima con los principios que se deben difundir para que de ellos surja la pacificación de nuestro pueblo, por el Reinado de "La Paz de Cristo en él Reino de Cristo".
>
> *Concordia* que expresada y realizada por la oración y la penitencia, nos una *integralmente* a Dios.

El boletín tenía cuatro páginas y el asesor sería, tiempo después, el R. P. Rademacher.[10]

Federación de la Juventud Católica (FJC)

El 27 de mayo de 1931 se nombra el Consejo Superior de la FJC. Su presidente fue Daniel Zambrano. Hasta fines de 1931 el asesor fue el P. Carboni, quien de allí pasó a desempeñar el cargo de asesor de la Junta de Gobierno de los Circuitos Católicos de

10 Relato del Ing. Ochoa en el primer número de *Concordia* (junio de 1932).

Obreros. Carlos Bellati recuerda: "Las primeras asambleas se hicieron en la sede de la organización, en los CCC y aún a continuación de lo cual se pasó a la Plaza Italia, donde tuvo lugar la primera manifestación pública de fe de la federación".

Los jóvenes son los primeros en comenzar la dinámica de "ganar la calle" para lo cual deberán pelear "a trompadas limpias" con comunistas y socialistas que les impiden realizar esos actos.[11]

Otra herramienta de difusión y penetración será la revista *Sursum,* el órgano oficial de la Fede. El primer número es demostrativo del sentido que esos jóvenes le dan a su acción. Recuerdan la postura de Pío XI (frente a las persecuciones de la que era objeto en Italia la AC por parte del gobierno del Duce), quien repetía: "Nos pueden pedir la vida, pero no el silencio". Dice *Sursum* (octubre de 1931):

> Jóvenes católicos: esta es vuestra hora. Hora de renovación, el más intrépido de los ancianos, repite al frente de sus huestes juveniles, el gesto secular de los pontífices, que se adelantan, vencedor del maligno, al lugar del sacrificio. ¡Con Pío XI hasta el martirio! Tal debe ser nuestro programa. Hora heroica, no admite vacilaciones, no consiente excusas. O apóstoles de Cristo, conquistadores de almas para vivir de él, o cobardes claudicantes en la precipitada vejez de una juventud inútil ya para la conquista del Reino.

La proclama y el mensaje de los jóvenes de la AC es claro: la lucha, la conquista, el martirio. Programa no para mayorías sino para un número reducido, consciente, aguerrido. La mística que rodea a estos núcleos es movilizadora y totalizadora. La opción

11 Testimonio de Basilio Serrano (Grupo Sociedad y Religión, 1988).

es clara: apóstoles o cobardes, el cielo o el infierno. La conquista del mundo no se hace en nombre de ideologías prestadas. Solo el Catolicismo nutre "su pensamiento, palabra y obra [...]. La revolución católica, el cambio del sistema liberal, no es el fruto de adaptaciones o concesiones". Para los miembros de la AC es continuar una tradición haciéndola histórica y renovada.

Juventud Femenina Católica Argentina

El 12 de mayo se constituye esta rama. Su presidenta, por pocos meses, fue Marta Ezcurra y el asesor el P. Fasolino, párroco de Balvanera. El 12 de octubre de 1931 se nombra a una nueva presidenta: Celina Piñeiro Pearson. Componen el primer equipo Elina Cullen Crisol, Lea Figallo, Carmen Madariaga Anchorena, Isabel Molina Pico, Elda Norese Peluffo, Raquel Varela Montes de Oca, Marta Navarro Viola y Maria Luisa Noetinger.

Publican la revista *Ideales.* Provienen de distintos barrios y parroquias de la ciudad. Tenían en común, "su sólida piedad, su ardiente amor a la Iglesia y su filial obediencia a la voz de la jerarquía" (*Ideales,* octubre de 1931).

Junta Nacional

La ACA, como estructura jerárquica, era dirigida por la Junta Nacional nombrada también por el episcopado. Fue el Dr. Martín Jacobe el primer presidente de la Junta, que con el tiempo se llamó Central. El primer asesor fue el P. Antonio Caggiano, "verdadero maestro y conductor" de esta organización. Las líneas de fondo de la ACA tienen, en *é*l, a su autor, propagador e implementador. Ocupa el cargo de asesor nacional desde 1931 hasta 1946 (cuando es nombrado cardenal), salvo tres años en que fue

reemplazado por el P. Emilio Di Pasquo (asesor de la JOC y luego nombrado obispo). En la década del 30 ocupa al mismo tiempo la Vicaría General de Ejército, suplantando a Mons. Copello.

La reunión constitutiva se realizó el 2 de mayo de 1931. Del libro de Actas de la primera reunión, tomamos las siguientes palabras pronunciadas por el Dr. Martín Jacobe:

> Ya que por una muy singular gracia de Dios hemos sido llamados para esta obra tan semejante al sacerdocio, puesto que la AC no es otra cosa que el apostolado de los fieles que bajo la guía de los obispos ayudan a la Iglesia y completan, en cierta manera, su ministerio [...] ya que se nos da, en fin, la misión que indica nuestro lema (*Pax Christi in Regno Christi*), de cooperar bajo la inmediata dirección de los Pastores, a la difusión del Reino de Dios en la tierra, tenemos que compenetrarnos previamente del espíritu que el sabio Pontífice imprime a sus directivas para la AC. Sobre esa base de la oración y bajo la dirección de nuestro asesor eclesiástico, podemos desenvolver ese apostolado externo que es la AC.

Consolidación y desarrollo

La AC fue la organización por excelencia del catolicismo argentino. ¿Fue un simple puñado de hombres y mujeres alejados del resto de los fieles? ¿Creció, se estancó, fue perdiendo efectivos a lo largo de los años? Recordemos que el catolicismo siempre apuesta al largo plazo, que los tiempos se miden desde una institución que acumula casi dos mil años de historia.

Fue Mons. Rodríguez y Olmos quien la llamó "el nuevo Pentecos", eslogan que será repetido. La utilización de los símbolos (el escudo que lo acreditaba como miembro), el recordar que se

viene de una larga tradición (son los nuevos apóstoles), que al igual que ellos "el espíritu del Señor los acompaña", tiene una carga emotiva muy fuerte para los nuevos militantes.

La AC es una de las pocas organizaciones sociales de la época que tiene la posibilidad de tener extensión nacional, prensa propia, y que nuclea a un sector de la población, especialmente juvenil y de clases medias. Busca ocupar todos los espacios posibles, algunos de los cuales están completamente vacíos de todo tipo de presencia social y cultural (trabajo en barrios, en parroquias, actividades deportivas, fiestas y encuentros, etc.). Cuenta también con servicios, ayudas y beneficios que le brindan el Estado y sus administradores, a pesar de no ser una organización gubernamental: ilustres católicos ocupaban puestos en la administración nacional y provinciales, gobernadores y/o ministros concurrían a sus ceremonias, etc. Una organización "religiosa" como la AC despertaba simpatía en las autoridades, ayudaba a la paz social y canalizaba las energías de los grupos juveniles.

A medida que cada rama va creciendo, comienzan a desarrollar sus propios encuentros nacionales con un número creciente de participantes.

Con el tiempo se fueron creando los Secretariados para profundizar en aquellos temas que permitieran a los militantes tener una mayor preparación para la presencia y penetración en los ambientes y en la sociedad. La ACA se convierte así en uno de los más productivos laboratorios de ideas del país cuya radiación no se limita a grupos internos sino que, como vasos comunicantes, llega a los distintos sectores, instituciones, partidos, etc.

El 23 de mayo de 1934 inicia sus actividades el Secretariado Central Económico y Social cuyo "principal cometido es iniciar, orientar y estimular todas las iniciativas de carácter económico, social de *nuestro campo*, de conformidad con las directivas

pontificias relacionadas con la justicia y la caridad" (CEA, junio de 1933).

Para los obispos, y por ende para los miembros de la ACA, el catolicismo es un campo, un lugar, un hogar, enfrentado a otros campos, lugares y hogares. Es importante tener en cuenta esta concepción del catolicismo para comprender su lógica de razonamiento frente a los desafíos: campo católico, campo liberal, campo socialista. Todas las relaciones son posibles y las alianzas estarán abiertas. Pero si el enemigo externo preocupa, más aún el enemigo interno: el que se asocia, claudica o hace el juego a las otras fuerzas.

El episcopado nombra a Francisco Valsechi como director y a Mons. Franceschi como asesor del Secretariado Económico y Social. La evaluación que del mismo hace su director es la siguiente:

> No se puede hablar de la fundación de este secretariado sin mencionar al Padre Aquiles Danset S. J. codirector de la Action Populaire francesa [...] vino a la Argentina en 1933, invitado por la ACA y dictó un memorable ciclo de lecciones. Impulsó a la AC a dedicarse a la acción social: Los que practican el apostolado individual, pescan con caña y anzuelo; los que ejercitan el apostolado social, pescan con red. El P. Danset fue así el primer e inolvidable maestro del Secretariado.

Junto a él, Valsechi nombra a otro gran maestro y propulsor, el Pbro. A. Caggiano, quien decía que "el apostolado de la AC, que es el mismo apostolado de la Iglesia debe ser religioso-social: de aquí la formación religiosa del socio de la AC no sería completa si no fuera encaminada y orientada hacia la acción social-religiosa".

El trabajo elaborado por el Secretariado tuvo tres ejes: a) en el plano de la formación social "difundiendo los principios de la

sociología y economía cristiana"; b) en el plano de la legislación social, "promocionando leyes inspiradas en los postulados de la doctrina social de la Iglesia; y, c) en el plano de las realizaciones sociales, "mediante la promoción y asistencia, de las organizaciones profesionales de orientación cristiana". Esta política de presencia católica, "ha tenido el ansiado resultado de *transformar* la conciencia social de la Patria, contribuyendo a crear un nuevo clima más favorable a los principios sociales cristianos [...] a la *restauración* del orden social cristiano en nuestra Patria".[12]

Los militantes de la AC debían recibir una formación integral. Otros secretariados buscaban completar esas exigencias: Educación y defensa de la fe, Publicidad y propaganda, y el de Moralidad. Los principios católicos debían responder a toda la vida. De allí que hubiera una sociología católica, una economía católica, una educación católica, una moral católica, una concepción católica de la política. El catolicismo es un todo, se lo acepta o se lo deja.

Estas actividades eran acompañadas por las Semanas Sociales. Eran el lugar de encuentro, no solo de los militantes de la ACA, sino de todos aquellos interesados en el tema. Eran parte de la política de presencia, ya no para cuadros, sino para el conjunto de la población. Personas de todo el país participaron o pasaron o colaboraron en dichas jornadas. La de la mujer; la de la madre, del joven, de la joven reunieron a miles de personas para reflexionar y producir propuestas sobre dichos temas. Hay allí un valioso material para la investigación, puesto que dichas reuniones eran precedidas de encuestas, censos, cuestionarios sobre la realidad estudiada. Para el Congreso de los jóvenes, celebrado en

12 Francisco Valsechi dirigió durante varias décadas ese Secretariado. Sobre Mons. Franceschi y la revista *Criterio*, ver Ivereigh (1990).

Buenos Aires en 1946, por ejemplo, se censaron más de 200 mil jóvenes solamente de la Capital (*REABA*, 1946).

Asambleas nacionales

"La gran familia de la AC" tenía un momento privilegiado en las realizaciones de las Asambleas Federales. Todos los testimonios recogidos, como los informes realizados sobre estas, nos indican que eran uno de los momentos fuertes en la vida de dicha institución. Recordando el primer Congreso de la juventud en 1938, uno de los asistentes, el Dr. Alfredo Nocetti Fasolino afirma:

> Por primera vez salían a la calle corporativamente aquellos escudos, en cuyo centro campeaba la cruz [...] de tales jóvenes decía el diario católico *El Pueblo*: en la Iglesia rezan, en la calle proyectan, en sus reuniones trazan programas de acción, en la soledad piensan en la noble misión que los honra y hacen propósitos de perseverancia. (ACA, 1951)

Las asambleas van creciendo año a año, dando la sensación de algo en movimiento, en continuo ascenso. Es la prueba "que el Señor los apoya, está con ellos". El reconocimiento de que se está en el buen camino es el número cada día mayor de adherentes.

Las revistas *Sursum* y *Antorcha* publican las siguientes cifras sobre los diversos encuentros nacionales de la rama de los jóvenes:

Cuadro 1. Participación de la juventud en los Encuentros nacionales, 1933-1946

Año	Encuentro	Lugar	Participantes
1933	1ª Asamblea Federal	Buenos Aires	1.400 delegados
1935	2ª Asamblea Federal	Rosario	2.500 delegados
1937	3ª Asamblea Federal	Córdoba	3.800 delegados
1940	4ª Asamblea Federal	Tucumán	4.000 delegados
1943	5ª Asamblea Federal	Mendoza	7.000 delegados
1946	Congreso	Buenos Aires	40.000 con participación de la Juventud

Fuente: Elaboración propia con base en las cifras de *Sursum* (septiembre-octubre de 1943, julio-agosto de 1945) y en las cifras, proporciones y números de Amato (1964).

Una asamblea federal de esta magnitud es el fruto de varios meses de preparación. Se viaja por todo el país, se toma contacto con diversos grupos locales, se va discutiendo la realidad y se perfila la temática de cada asamblea. La elección del tema de cada una de ellas refleja las preocupaciones centrales en el momento y las orientaciones que desde los equipos nacionales se quiere dar al movimiento. En Tucumán el lema fue: *Cristo en todos, Todo en Cristo*; en Mendoza: *Fuertes en la fe, viriles en la acción*; en Buenos Aires (1946), *Unidos forjemos la Patria futura*.

La preparación administrativa y logística es fruto de diversas colaboraciones:

> Fue necesario confeccionar [para el encuentro de 1940] parte en Tucumán, parte en Bs. As., 2.000 colchones y gestionar la concesión de las camas. Luego de intensas gestiones, la Dirección de Inmigración concedió 2.000 camas en préstamo

> en Bs. As que era necesario trasladar a Tucumán. En total, fueron 100 toneladas de carga –camas, colchones, etc.– las que salieron para Tucumán en 9 vagones de carga del FCCA.[13]

Los participantes de los encuentros eran los jóvenes pero siempre acompañados por sacerdotes, religiosos, obispos y por el representante del Papa en Argentina, primero Mons. Cortesi y luego Mons. Fietta. En las asambleas, al decir de Nocetti Fasolino:

> Jamás estuvo ausente el homenaje filial a Pío XI, cuya figura se agiganta, con el tiempo, ni a Pío XII, cuya imagen vive fija en nuestras retinas.

En un catolicismo con poca tradición e historia, como es el argentino, donde no existen figuras locales que puedan conducir, la figura del Papa cumple el rol de aglutinar a todos los sectores detrás de alguien que tiene la misión de dirigirlos hacia "la tierra prometida". Nadie discute al Papa, todos lo interpretan a su manera. Más aún, la defensa pública del Papa aparece como referente central para la crítica del Estado y los grupos liberales, en la medida en que desde esos sectores se critica abiertamente sus posturas. Por otro lado, frente a los liderazgos extranjeros que aglutinaban a las distintas facciones nacionalistas (Hitler, Mussolini, Maurras...), el liderazgo papal da identidad propia a los grupos del catolicismo integral.

Las asambleas federales son a su vez un lugar privilegiado de socialización entre hombres y mujeres de todo el país, cuyos únicos vínculos con el resto de la sociedad argentina son los

13 Testimonio de un presidente de la JAC (1940).

encuentros y reuniones de la ACA. Nuevos sectores sociales –clase media ascendente, hijos de profesionales y funcionarios– tienen así un canal único para "descubrir" el país, tomar contacto con las realidades provinciales y capitalinas, además de "salir" de su pequeño mundo para hacer una experiencia nacional. La ACA cumple ese rol de ir "nacionalizando" a estos nuevos sectores sociales, de hacer "nuevos patriotas"[14] en un contexto social donde los conflictos comienzan a agudizarse y las tomas de posición (guerra de España, guerra mundial, crisis económica, surgimiento del peronismo) ponen en tela de juicio antiguas fidelidades.

También horizontaliza las relaciones al interior del campo religioso. La relación franca, directa y hasta a veces cuestionadora entre dirigentes, sacerdotes y obispos recrea y amplía las solidaridades, al mismo tiempo que abre la puerta para conflictos de competencia, de conciencia y de autoridad. En una sociedad donde los y las jóvenes no encuentran espacio vital (la sociedad política está desacreditada y los dirigentes rotan entre ellos), la experiencia valorizadora que viven en la ACA no hará más que aumentar su fidelidad a la institución:

> Mons. Copello tuvo la exquisita bondad de invitar más de una vez a misa a su oratorio particular a la flamante ACA.

---

14 Llama la atención en los documentos de la época la continua referencia a la Patria, la Argentinidad, Dios es criollo, Dios es Argentino.
La temática de la identidad nacional es crucial para comprender este momento. Recorre el conjunto de la sociedad argentina. Es interesante verlo, por ejemplo, a nivel del movimiento obrero. Poco a poco va abandonando los símbolos internacionalistas (banderas rojas, la hoz y el martillo, cantar la Internacional, la palabra camarada...) siendo estos desplazados por símbolos nacionales (bandera azul y blanca, el himno nacional, la Patria, el vocablo compañero...). Más detalles en Del Campo (1983) y Matsushita (1985).

> Con que piadosa ilusión fuimos, Su Eminencia, entonces Excelencia –y no hace tanto que decíamos "Señoría" a los obispos– celebró, para nosotros, el Santo Sacrificio [...]. Nos distribuyó la Sagrada Comunión, llevándonos luego a tomar el desayuno con él en un comedor interior. Cómo no habríamos de sentirnos honrados con la confianza de la Venerable Jerarquía [...] que así valorizaba nuestros incipientes esfuerzos [...].[15]

Algunas cifras

ACA fue creciendo numéricamente. La institución hacía anualmente el relevamiento de las distintas ramas. Quizás algunas estén abultadas a fin de dar una mejor imagen. A su vez no están claras las diferencias entre el simple adherente y el militante, entre aquel que participa una vez y aquel que todas las semanas se encuentra reunido con sus compañeros.

Contamos con los datos publicados por la ACA al cumplir sus primeros veinte años. La cifra que brindan para ese año es de 123.753 asociados. Si observamos las cifras con más detalle,[16] vemos que, a excepción de los jóvenes, el resto de las ramas disminuye a partir del 40, censo tras censo, habiendo una pronunciada falta de nuevos socios a partir de 1943.

¿Cuáles son las causas de esta "crisis" de crecimiento en la ACA? Podemos ensayar varias. La revolución de 1943, apoyada totalmente por el catolicismo integral, canalizó parte de los militantes –y especialmente de los dirigentes– hacía el aparato del

15 Testimonio de la presidenta de la Mujeres de Acción Católica (ACA, 1951).

16 Ver la tabla estadística en el Anexo 2, al final de este capítulo.

Estado. Funcionarios, ministros, asesores, interventores provienen del "riñón" católico priorizando en esos años sus tareas sociales y políticas.

Por otro, la efervescencia política y social (marchas, nacimientos de nuevos partidos, actividad gremial y estudiantil, surgimiento de ateneos y grupos, etc.) canaliza parte de las energías hacia esos grupos. No es que se abandone la ACA pero, a raíz del propio compromiso asumido allí, se busca "penetrar" en esos ambientes partidarios. Más aún, algunos de los nucleamientos que surgen están formados "naturalmente" por miembros de la ACA. Tal es el caso del Movimiento Renovación y de la Alianza de la Juventud Nacionalista.[17]

La incorporación de católicos a la revolución del 43 produce así mismo una gran discusión al interior del campo religioso. Si para el catolicismo integral era un deber "estar presente", para otros sectores del catolicismo, el gobierno "era expresión del nazifascismo en la Argentina". Esta discusión llega al seno de la ACA, especialmente al nivel de sus cuadros dirigentes y a ciertas parroquias donde la militancia provenía de sectores altos. Los enfrentamientos fueron inevitables, las acusaciones se hicieron públicas.[18]

¿Por qué continúa desarrollándose la rama de los jóvenes? ¿Acaso no es el sector donde mayor es la actividad social y política? Debemos tener presente que la JAC crece entre 1933 y 1938

17 Para un ejemplo, ver De Imaz (1973). Nos relata el ambiente de la ACA y sus relaciones con la Alianza de la Juventud Nacionalista. Años anteriores, los dirigentes de la JAC tenían sus relaciones con el Movimiento de la Renovación. Ver Del Carril (1984), *Diario el pueblo* (1942) y Serrano (Grupo Sociedad y Religión, 1988).

18 La polémica en los diarios de la época refleja esas posiciones y las caracterizaciones que se utilizaban.

en 1.762 socios, entre el 38 y el 43 en 6.814, en los años 43 al 50 lo hace en 8.593 miembros. Es indudable que una buena parte de los nuevos socios provienen de los colegios religiosos, otros se incorporan a partir del contacto directo con los estudiantes en los cursos de religión (numerosos son los profesores provenientes de las filas de la ACA), y el resto del trabajo parroquial. También es posible que aquellos sectores sociales que sintieron amenazados sus intereses con la llegada del gobierno peronista, penetraran –a través de sus hijos– las diversas ramas de la juventud católica. Solo un estudio detallado y pormenorizado por centro y por ciudad nos permitiría avanzar en las hipótesis. Nada está dado de antemano en este espacio social que es el catolicismo.

La preocupación de los dirigentes de la AC es ir ampliando la influencia del movimiento, a fin de cumplir su objetivo central: la cristianización de la sociedad, la restauración de la patria en Cristo.

En un principio, los nuevos militantes provienen de las clases medias y altas. Se plantea entonces la necesidad de tener una presencia en los sectores populares. Para ello es fundamental organizarse.

Frente a la crisis de la sociedad liberal, la renovación católica busca crear sus espacios:

> Quizás no esté lejos el día en que la autoridad Jerárquica llame a bandera para organizar de una vez por todas y definitivamente la AC en nuestra República [...] será un mandato, tanto más perentorio y terminante cuanto más eficaz para la restauración de Cristo en el seno de todas las naciones. (Molinarco, enero de 1930)

El llamado a bandera no se hizo esperar. La Acción Católica nace durante un gobierno militar, cuando comienza a desarrollarse el Estado militar en Argentina. Desde su inicio la AC busca relacionarse con el Estado, a fin de llevar la palabra de los obispos y defender fundamentalmente los intereses de la Iglesia.

La primera entrada de la AC a la Casa de Gobierno se hace de la mano de un general. Esta solidaridad de nacimiento marcará no solo a esta institución sino a todo el catolicismo. No es fácil romper las afinidades creadas y fomentadas desde sus orígenes. En este primer encuentro se busca demostrar que se marcha por la misma senda. Luego de agradecerle al general Uriburu la aprobación de las partidas para el sostenimiento de los nuevos obispados, le expresan sus anhelos y temores:

> Nadie defenderá con mayor celo y civismo que los señores obispos [...] la idea de Dios, Patria, estabilidad de la familia, la inviolabilidad de la propiedad [...]. Desgraciadamente estos ideales se encuentran en la actualidad desconocidos y reciamente combatidos por elementos extraños a nuestras tradiciones y a nuestro suelo y que se han introducido de contrabando [...]. En vuestras gestiones de gobernante habéis realizado obra de experto sembrador, separando la cizaña del grano. (Cullen, 17 de mayo de 1934)[19]

Para llevar adelante la obra restauradora es necesario pasar de un catolicismo amorfo, de vida religiosa interna, de sacristía, a otro que gane la calle, que presente a Cristo en la vida pública y social. Para eso es necesario organizarse, plantearse objetivos a corto, mediano y largo plazo. El P. Silvino Martínez (uno de los cuatro

19 Sobre la militarización de la sociedad argentina, ver Rouquié (1986).

que había viajado a Roma en 1930 para estudiar la AC) nos relata la estrategia del movimiento a mediados de los años 30:

> Dos actividades: formación de las secciones infantiles de la ACA y encauzamiento de esta entidad al conocimiento y solución de la cuestión social [...]. La niñez y el obrero, las dos fuerzas que determinan cómo será la generación de mañana [...]. Se trata de un doble plan de *robustecimiento interno* de la entidad y de una *acción externa* social de las más vastas proyecciones [...]. Una sección de niños católicos o de aspirantes no será un oratorio festivo ni un centro catequístico en general, ni siquiera un colegio católico [...]. Será un apostolado organizado jerárquicamente. La caridad doctrina se convertirá en caridad acción [...]. (Martínez, 17 de mayo de 1934)

Para realizar esta tarea, el catolicismo debe ser la base y el cimiento de la nueva identidad nacional. No basta un sector, un grupo, debe tener presencia en todos los ambientes y medios:

> La AC ha emprendido la trascendental tarea de la formación de "*élites*" dentro de cada clase y este es el camino para la recristianización del mundo. (Franceschi, 5 de mayo de 1938)

El catolicismo integral no niega la existencia de clases sociales y de conflictos entre ellas. *É*l cree que su superación no pasa por el enfrentamiento, la "dinámica de la lucha de clases", sino por la armonía y la colaboración entre estas. La formación de cada una de esas "*élites*" en cada clase y ambiente permitirá solucionar los conflictos. Formar esas élites dentro del propio catolicismo bajo la conducción y dirección de los obispos es el mejor signo de que

la sociedad puede encontrar otra salida que la de la "selva liberal" o el "colectivismo marxista".

Pero una de las mayores dificultades se presenta en el nivel obrero. Allí ya existen organizaciones católicas, como los Círculos, las Vanguardias Obreras Católicas, etc., pero ellas responden a otra concepción de la actividad pastoral. Esas organizaciones se fueron transformando en parte del viejo catolicismo de conciliación, en complemento de la sociedad liberal y no para contestarla y crear otra en su reemplazo. En esos grupos se cumple principalmente la función religiosa que le asigna el viejo Estado liberal –oración, actividades deportivas, retiros, pedir algunas mejoras laborales– y no se busca la presencia en los sindicatos, la lucha junto a todos los obreros. Los Círculos, las VOC son pensadas como alternativas al sindicato controlado por socialistas y comunistas, de allí que busquen crear sindicatos católicos. El catolicismo puede cumplir el rol de "nacionalizar" a la clase obrera, evitando así que sea presa de las ideologías internacionalistas o clasistas. Pero para ello debe ser reconocido por los propios obreros, acostumbrados a ver a la Iglesia junto a los sectores dominantes y a los patronos que los explotan.

La creación de la Juventud Obrera Católica (JOC) responde así al plan del catolicismo integral para hacer de la Argentina un país católico. Este movimiento fue creado en 1941 con la consiguiente disputa y conflicto, pues para algunos sectores se trataba de "traer la lucha de clases al sueño de la Iglesia". Al interior de la JOC también hay líneas internas. Los primeros asesores del movimiento reflejan esas tendencias: entre los que buscan penetrar los sindicatos para dirigirlos y los que quieren hacer sindicatos católicos paralelos.[20]

20 Testimonio oral de Mario Seijo, dirigente de la JOC a partir de 1943 (Grupo Sociedad y Religión, 1988). Sobre la JOC, ver más detalles en *Notas*

El catolicismo como un lugar social no puede escapar a los fenómenos en los cuales está inmerso. Dijimos que la militarización de la sociedad trae aparejada una militarización del propio catolicismo, en este caso de la AC. El sacerdote jesuita Guillermo Furlong, historiador y asesor de la JAC, utiliza la imagen del Ejército para referirse a la Iglesia y a la ACA. Si ayer había un llamado a bandera, ahora estar en el movimiento es una obligación, un deber:

> La Iglesia quiere tener su ejército, ejército permanente, ejército que en un todo esté organizado. También busca que todas las fuerzas católicas estén armadas, disciplinadas y coordinadas para que conjuntamente y bajo una sola dirección libren las batallas del Señor. Los caracteres de la organización, a quiénes se ha de reclutar, cómo y cuándo, no compete a los soldados ni aún a los oficiales sino al Estado Mayor, es decir al Jefe Supremo de la Iglesia y a los Sagrados Pastores, a ellos y exclusivamente a ellos. Si bien no todos los católicos pueden estar en la AC, hay una graduación de obligaciones: 1) dedicarse a la AC; 2) contribuir a la AC; 3) coordinarse con la AC. Si para estar en la AC tuvieran que abandonar otras instituciones, deberán alegrarse [...]. (Furlong, 13 de febrero de 1941)

¿Militarización del catolicismo y clericalización de lo militar? ¿Condicionamientos sociales de lo religioso y condicionamientos

---

de Pastoral Jocista, revista del movimiento que apareció de 1944 hasta 1958, cuando el Cardenal Caggiano solicitó su cierre compulsivo. Varios de sus asesores serán nombrados obispos.

religiosos de lo social? Nuestra investigación asume el reto de descifrar en los dos registros.

Como todo ejército, la AC debe tener también una mística, debe brindar un sentido trascendental a su lucha. Para un cristiano esa mística última no puede ser otra que imitar, seguir, actuar como Jesús, el Cristo. Se abre así un nuevo espacio casi desconocido para la mayoría de esos laicos: la lectura de los libros sagrados, del Antiguo y sobre todo del Nuevo Testamento. Los que hasta hace unos años eran textos exclusivos en manos del cuerpo sacerdotal, pasan ahora a manos de laicos. Si los CCC abrían el espacio para las clases "altas y cultivadas", son ahora las nuevas clases medias en ascenso las que comienzan a hacer suya la Palabra de Dios:

> Los militantes de la ACA, desperezándose una vez más de su apatía e indiferencia en lo que toca al libro de Dios, gustan ahora más y más beber *directamente* en la fuente de agua viva [...]. No debiera haber ningún joven de AC sin el *Nuevo Testamento*. (Lattanzi, 24 de abril de 1941)

Si los jóvenes de la AC van directamente a las fuentes bíblicas, es solo cuestión de tiempo para que el conflicto por las interpretaciones (ya no ahora solamente de la realidad social, cultural y política sino también de la religiosa) aparezca en el seno de la organización. De allí las crisis cíclicas en dicha organización, donde cada generación tendrá la sensación de iniciar un camino y llegar a un límite donde las opciones de continuar o salir se le presentan tarde o temprano. Generaciones que imaginan que la suya es pionera, desconociendo en la mayoría de los casos el desarrollo histórico previo a su llegada, al movimiento.

Los dirigentes creen que la desorganización y desunión vivida anteriormente será superada en la actualidad, y que la mala comprensión que tuvieron los dirigentes anteriores de su misión produjo los errores del pasado. Basilio Serrano, dirigente de comienzos de la década del 40 nos habla de los "males causados por la desorganización de las fuerzas católicas" en periodos anteriores y que:

> la angustia de los años que corren vuelve a dar actualidad al tema. El apresuramiento y la desesperanza, propios del naturalismo, que no sabemos por qué resquicios se ha infiltrado en nuestras filas, divide a los católicos. Los cristianos tenemos todas las soluciones, a condición de ser fieles a nuestra vocación. Todo nos es posible en Jesucristo. (Serrano, 2 de octubre de 1941)

Los católicos "tenemos todas las soluciones a todo". Esta fórmula típica del catolicismo integral no acepta crisis ni divisiones. La convicción y entrega total en Jesucristo, junto a una sumisión total al "Estado Mayor", parecen ser las garantías para seguir avanzando. Entre la ética de la responsabilidad y la ética de la convicción, esta última es mayoritariamente dominante en las filas de la ACA. Los responsables están siempre afuera, son "el otro", el enemigo que produce las divisiones internas.

Esta convicción lleva además a aumentar el compromiso, a poner toda la voluntad posible para restaurar todo en Cristo. Las persecuciones, la situación en España, en los países comunistas, muestran a un catolicismo martirizado por la fe, modelo de acción para estos jóvenes. Frente a la persecución, como viniendo de una tradición secular, el martirio es presentado como fuente

de energía y vitalidad. Los niños cantan en sus reuniones y congresos esta "Canción del aspirante al martirio":

> En la mitad de la vida tan-tan, una campanada: ¿quién es? Soy tu prometida la muerte Oh, pálida amada [...] Dios Padre, Madre del Valle Yo y la muerte nos besamos Y la luna era de miel [...]. (Del Rey, 4 de septiembre de 1941)

En este clima de entrega, de martirio, de dar la vida es que debemos comprender y analizar a los militantes y dirigentes de la ACA, especialmente de sus ramas juveniles. Los principios de la década del 40 serán los años de mayor esplendor. Del compromiso individual al social y de allí al político. Tal es el itinerario de varios hombres del catolicismo. El compromiso político no solo es necesario sino que se considera fundamental para llevar a Cristo a todos los ambientes. Compromiso político que trae enfrentamientos al interior de la ACA, entre sus dirigentes y el cuerpo episcopal, y entre el catolicismo integral y el resto de la sociedad. Los principios cristianos dejan de estar en el templo y en la sacristía para convertirse en legitimadores y dadores de sentido, ya no solo para las antiguas clases dominantes sino para los que buscan conformar una nueva hegemonía cultural y social.

A su vez, este compromiso político y social irá modificando su comprensión sobre el rol de la Iglesia, de los cristianos, de Jesús. Las experiencias vividas en la calle llegan ahora al propio seno de la comunidad eclesial. Es por eso que en este periodo se reformulan viejas concepciones de la Iglesia y se comienza a hablar de la misma como "Cuerpo Místico de Cristo". La Iglesia es como un cuerpo donde todas las funciones y todas las partes son necesarias e indispensables. Cuerpo que para vivir necesita que las condiciones ambientes le sean favorables:

> El redescubrimiento entre las dos guerras de la enseñanza de San Pablo sobre el Cuerpo Místico y la reflexión sobre la naturaleza y misión de la Iglesia se conjugaron con la experiencia histórica de una generación que tuvo la ocasión de tomar una conciencia aguda de la interdependencia de los individuos y de su condicionamiento por las estructuras colectivas. (Rémond, 1970, p. 670)

En nuestro país esto va acompañado por una cierta renovación bíblica y litúrgica. Hay misas y templos que comienzan a ser elegidos por militantes como lugar de encuentro y de puesta en marcha de esa "nueva presencia del espíritu". La AC da a sus militantes el hábito de la lectura bíblica y esta se va incorporando así a la catequesis cotidiana. Algunos textos y revistas sirven de base para estos militantes.[21]

Restauración social y signos sectarios

Luego de varios años de fundación y viendo el crecimiento de la organización, en la ACA no se discute si se debe actuar, si se debe estar en política, sino cómo actuar para lograr la restauración de la sociedad argentina a los valores cristianos. La acción marca el clima de la época. En la AC se insiste en que todo cristiano, por haber recibido el bautismo y la confirmación "tiene un carácter de soldado en virtud del cual debe cumplir una misión en el mundo". Esta misión es integral: extender el reinado

21 Según los testimonios, la iglesia más concurrida en la capital era la de los capuchinos. La liturgia era allí prolijamente preparada. Es interesante ver las tarjetas de casamiento entre militantes de la JAC y JOC, utilizadas en la época. Se anunciaba, en estas, la realización de la "misa dialogada". Un libro que sintetiza el pensamiento es el de Alameda (1935).

de Cristo, actualizar la justicia y procurar el bienestar temporal. Todo un programa que necesita estrategias de implementación. Esto se logra a partir del Estado, de movimientos sociales, de grupos comunitarios.

Uno de los dirigentes de la AC nos describe las diferentes interpretaciones que se manifiestan en el mundo católico para cumplir ese plan integral: "Los intervencionistas estaduales: pretenden la conquista del poder mediante movimientos políticos para modificar desde el gobierno la estructura social, pretenden reunir a todas las fuerzas antiliberales [...] tienden a la conquista del poder por medio de movimientos de fuerza".

Los intervencionistas sociales: pretenden realizar en pequeña escala y con espíritu manifiesto, las instituciones sociales. Se traduce en una acción social y su forma concreta es el movimiento social. Su labor principal es la formación de dirigentes.

Los vivificadores sociales: pretenden reimplantar la vida cristiana en su plena integridad para salvar al mundo. Son partidarios de la unión de los cristianos en comunidades para una vida casi familiar:

> [...] mundos completamente separados de la influencia del ambiente. Los cristianos tendrían sus fiestas, sus discusiones; sus paseos, sus veraneos [...] pero en un influir constante y un ganar posiciones en un mundo pagano [...] acción en el medio y desde el cargo o función pública, *intransigencia* con todo lo que atente contra el Reinado de Cristo.

El autor insiste sobre la necesidad de la vida "comunalista" de los cristianos y su "acción vivificadora en la sociedad". El lugar de los católicos es conducir la sociedad y para ello solo hace falta voluntad: "un grupo decidido de católicos que estén dispuestos a

afrontar los más grandes sacrificios personales, pero embebidos del espíritu de misión y capaces de realizar la obra que proponen".

Con este programa restaurador hay muchos que coinciden, y especialmente si el eje es la crítica a la sociedad liberal, totalmente desprestigiada en los años de guerra y de crisis económica y política. El nacionalismo integral busca tener una presencia activa al interior del campo católico. Por eso el autor previene y recuerda que el catolicismo tiene solución a todo:

> Y así como la era liberal sedujo a muchos católicos, el peligro está hoy en que la nueva era arrastre consigo también a católicos que serán los responsables de los males del futuro [...]. No necesitamos mentores interesados que pretendan hacer que les sigamos en "SU" lucha contra el liberalismo. "Su lucha", que no es la nuestra [...] porque la nuestra trae la solución y la de ellos agrava el problema. (Bonamino, 31 de diciembre de 1942)

Frente al nacionalismo integral, Bonamino opone el catolicismo integral. Las numerosas coincidencias no nos deben hacer perder de vista las diferencias. Las soluciones para los males argentinos no están en el fascismo, ni en el hitlerismo, ni aún en el franquismo, sino en el catolicismo integralmente vivido, con el Papa y la Iglesia a la cabeza, dirigiendo la sociedad.

Pero esta propuesta nos muestra un rasgo característico de la AC y de grupos similares: los signos sectarios fuertemente presentes. Recordemos que Troelstch en su trabajo clásico nos muestra los tres tipos ideales de comportamiento religioso: iglesia, secta y místico que van acompañados de posturas particulares con respecto al Estado, la ética, la gracia, la Biblia, la vida

en comunidades, el comportamiento, el sacrificio personal, el ser elegido, los sacramentos, el compromiso político, etc.[22]

De allí que algunos autores han hablado de las órdenes religiosas como la eclesificación del fenómeno sectario al interior del catolicismo. En nuestro país, esos rasgos sectarios están presentes sobre todo en los movimientos laicales, ya que fueron estos quienes históricamente elaboraron las respuestas del catolicismo a los nuevos desafíos sociales y culturales.

Este modelo de catolicismo integral de rasgos sectarios busca ser el referente central en el mundo juvenil, donde se encuentra y compite con otro modelo que busca también "seducir" a otros jóvenes: el "comunismo integral":

> En el centro, la gran masa amorfa, descolorida, más o menos liberal, deseosa que todo siga como hasta ahora, amante de las carreras, del tango, de la comodidad [...]. En un extremo, hay un grupo de jóvenes que jamás conocieron el cristianismo, los jóvenes comunistas que aspiran sinceramente a una mayor justicia social. Y en el extremo contrario vemos a la juventud católica, despojada hoy del *pituquismo* que aborrece, dispuesta a los grandes sacrificios. Será más fácil la inteligencia entre ambos extremos que la de cualquiera de ellos con ese centro desviado y apoltronado. Una nueva. Joven sale a forjar un mundo nuevo. (Franceschi, 20 de agosto de 1942)

Una vez más, a la hora de presentar el esquema, Franceschi como tantos miembros del catolicismo integral, nos muestran el combate entre comunismo, catolicismo y liberalismo, pero con esa tangible seducción que tuvo entre esos católicos el compromiso

22 Para más detalles de la sociología de E. Troelstch, ver Séguy (1980).

sincero de los comunistas, y el gran desprecio por la abulia liberal. Frente a los que buscan conservar el orden liberal, dos fuerzas integrales quieren cambiar el sistema.

El hombre y la mujer nuevos

Pero queremos insistir en los rasgos sectarios. Las elaboraciones, escritos, síntesis que hacen los propios militantes reflejan mejor ese estado de espíritu y de sentido que los anima. Estado que llega tanto a la rama masculina como femenina de los jóvenes. Mucho más claro es cuando esos relatos están hechos en caliente y por jóvenes no pertenecientes a las clases altas de la sociedad. Tomemos el escrito de Beatriz Heredia al finalizar la Asamblea Federal realizada en La Plata por la AJAC en 1943, donde concurren más de 5 mil mujeres:

> La esencia de la AC: obrar como *fermento*, como *causa* [...]. Hay una *vocación*, respuesta a un *llamado* a consagrarse al servicio de la Iglesia en la extensión del Reino de Dios. Su modo de ser, de pensar y de actuar no ha sido producido por el ambiente sino junto *al calor de la gracia*. La eucaristía no es una devoción sino un *alimento* que la vigoriza. *Espíritu de disciplina* que las hizo revelarse en la V Asamblea Federal como un *conjunto organizado y consciente*. Siente ya su *misión* y tiene presente su *responsabilidad*. Juventud que se transforma para transformar, que es *seleccionada* y preparada para penetrar, que es del mundo sin *pertenecer al mundo*. Fuerza vital nueva porque posee la *vida verdadera* que ejerce como ferviente influencia en toda la sociedad. Obra por *convicción* y la convicción la arrastra. La joven vive hoy *consciente de su misión*. No es necesario que se note, lo importante es que se sienta que

> *actúa en la masa y no duda porque posee la Verdad*. (Heredia, 2 de septiembre de 1943)[23]

Si el tema de la joven nueva predomina en la AJAC, es natural que el tema paulino del hombre nuevo domine la reflexión de los jóvenes. Son ahora 7 mil jóvenes que se reúnen en Mendoza a fines de agosto de 1943 quienes proclaman:

> El ideal del "hombre nuevo", del apóstol, que es el ideal de la JAC. Jesús, su Rey, su Jefe. Queremos que las leyes, la enseñanza, el matrimonio, *todas* las sociedades humanas, *absolutamente todo*, sea restaurado en Cristo. Dios *nos llamó* a la JAC para cumplir una *misión*, somos instrumentos de Dios, y ese *nuevo orden* que los pueblos buscan no podrá obtenerse sino con *hombres nuevos*. (Garat, 16 de septiembre de 1943)

El que así escribe, Carlos R. Garat, es participante de ese encuentro y titula su artículo: "El hombre nuevo de San Pablo en la JAC".

Esta "misión restauradora" va acompañada ese mismo año por el decreto de implantación de la enseñanza religiosa, la suspensión de los partidos políticos el nombramiento de las vírgenes generales en las FF. AA. y de santos patronos en las reparticiones publicadas. En la calle, el catolicismo integral se expresa masivamente una vez más. En el Congreso de los Niños católicos, a principios de octubre de 1943, participan más de 100 mil. El tema de estudio del encuentro es: *Dios, Patria, Iglesia y Familia* (*REABA,* noviembre de 1943).

---

23 Para un análisis de los tipos "ideales" iglesia, secta y místico, ver Mallimaci (1987).

En nombre de sus convicciones religiosas, un grupo de dirigentes y militantes católicos ocupan cargos y puestos públicos. Otros hacen suyos lemas de las diversas corrientes nacionalistas que buscan atraer a esos dirigentes a sus filas. Junto a loas al Duce, a Hitler, a Franco se escuchan los gritos de *Viva Cristo Rey* que caracterizaban a la ACA. Los llamados de la autoridad episcopal, como los de la Junta Nacional de la ACA, no son escuchados: *confusionismo,* dirá Franceschi, *sucesos bochornosos* apelar a la ACA. Expulsiones, disputas, críticas serán el resultado final de esta primera experiencia del modelo de catolicismo integral llevado hasta sus últimas consecuencias, en el seno de la ACA. El catolicismo en toda la vida, institucional y colectiva, pública y privada, termina necesariamente en la búsqueda de mediaciones históricas para su concreción

Modelo doctrinal

Hemos dicho que las semanas sociales eran un momento de homogenización del pensamiento de la AC en todos sus niveles. El laboratorio de ideas y proyectos que era la AC tenía en esos encuentros el punto más alto de reflexión:

> Se alentó a los miembros de la AC en la búsqueda de un sentido social [...]. Se logró la generalización entre nosotros del ideal de justicia social [...]. Hoy es frecuente encontrar dirigentes sindicales y empresariales que recuerdan su paso por las filas de la AC y no es exagerado señalar que el diálogo establecido entre nosotros en el plano social tiene en buena medida su origen en aquella militancia.[24]

24 La Revolución cívico-religiosa de 1943 es el punto culminante de presencia católica en el Estado. Por primera vez, por ejemplo, la proclama militar

La primera semana social se realizó en Buenos Aires del 31 de octubre al 6 de noviembre bajo el tema: "La encíclica de S. S. Pío XI, *Divini Redemptoris* sobre el Comunismo Ateo". Dos años después, del 22 al 29 de octubre de 1939, se celebró la segunda: "La encíclica de SS Pío XI *Divini Illius Magistre* obre la Educación Cristiana de la Juventud". En 1941, también en Buenos Aires se celebra la tercera, del 21 al 26 de octubre: "El nuevo orden social cristiano según las encíclicas *Rerum Novarum* de León XIII y *Quadragesimo Anno* de Pío IX". La edición de esas conferencias quedaba bajo la responsabilidad de la Junta Central. "Por diversas circunstancias", la publicación de las conclusiones de la tercera semana se hizo en 1945.

¿Cuál era el proyecto del catolicismo integral en la década del 40? ¿Cuáles eran las concepciones dominantes en la AC? ¿Quiénes hablan y participan en ese encuentro? La tercera semana podrá darnos respuestas a esos interrogantes. El tema de esta, dos años antes de la revolución del 43, es un indicativo sobre los lugares donde se elaboran, al menos en parte, las doctrinas que luego serán implementadas.

El nuevo orden social cristiano

El catolicismo integral, leído a través de la Tercera Asamblea social busca: "llevar a todos los ámbitos de la saciedad y a todos los núcleos de la vida colectiva la convicción profunda de que hay que acudir a los principios de las encíclicas y al pensamiento de la Iglesia siempre que se trate de asegurar la marcha de las instituciones sociales" (ACA, 1945).[25]

---

se expresa en términos cristianos. Los tiempos y la sociedad argentina se ha ido transformando (Serrano, 25 de junio de 1981).

25 De este libro provienen todos los relatos citados.

La semana social como imagen de la Iglesia argentina no es solo el título de una conferencia, sino que nos puede ayudar para estudiar la autocomprensión del catolicismo argentino en 1941. El cardenal Copello y el nuncio romano Mons. Fietta aparecen como las cabezas visibles. El primero realiza la apertura y el segundo la alocución final. Hay conferencias dadas por miembros del clero, lecciones por sacerdotes y laicos, y exposiciones por funcionarios del gobierno.

El cardenal Copello insiste en un tema predilecto en sus homilías: el de ir al pueblo, estar junto a los obreros, acompañar a la clase trabajadora. Recuerda sus escritos de joven, cuando estando en Roma colaboraba enviando artículos al diario católico:

> Vayamos al pueblo, ese ha sido su grito de combate (de León XIII) y su voz de mando. Vayamos al pueblo para predicarle los principios del evangelio, y no los principios del evangelio entendido según los dogmas liberales, sino en su genuina significación, que practicada siempre por la Iglesia, ha hecho de ella la gran protectora de los pueblos a través de los siglos.

Las dificultades encontradas en la realización de los ideales de León XIII se deben: "En primer término, la falta de sacerdotes; en segundo lugar la falta de templos y en tercer lugar la falta de elementos preparados".

Por ello, durante la presencia al frente de la Arquidiócesis se dedicará a acrecentar las vocaciones (270 sacerdotes cumplían su ministerio en la ciudad de Buenos Aires en 1940); a construir templos (que pasan del centenar en el término de pocos años) y a fortalecer los movimientos laicales: la ACA, los CCC, los Círculos, etc.[26]

26 Las diferentes *REABA* aportan más información.

El asesor general de la ACA en el periodo (1940-1943), el P. Emilio Di Pasquo explica que la Semana tiene tres objetivos: "1. Conocer la realidad de la presente perturbación social y económica en el mundo; 2. de un modo particular la realidad económico social de nuestro país; y, 3. el contenido doctrinario de la RN y QA". Se trata de un "programa completo de estudio y acción", en vistas a crear un "orden nuevo, aspiración irresistible de reforma al imperante desorden social".

El lema del encuentro es: "La Ciencia por la Acción". En la AC se buscan alternativas concretas a la crisis que se vive en el país, preparando y formando cuadros que puedan aportar soluciones. Estas son buscadas en "León XIII y Pío XI, maestros de los sociólogos católicos y Jefes de los verdaderos caudillos del bienestar del Pueblo". Se busca así convertir a la ACA "en alma y madre de una acción cristiana y sanamente democrática orientada a conquistar no solamente la salud espiritual sino también el bienestar físico, moral y aún económico a que con toda razón y justicia aspira la clase trabajadora".

El catolicismo integral comienza a preparar sus propios cuadros, sus propias redes de penetración a la sociedad política con el objetivo de recristianizar la sociedad. Para ello debe llegar a ocupar gradualmente el aparato del Estado, hasta ese momento en manos de una clase política ligada al orden conservador de la Década Infame.

Un sector por conquistar: la clase trabajadora

El nuevo orden de inspiración cristiana debe tener en cuenta la situación de un sector que cada día tiene más peso en la sociedad argentina: la clase trabajadora. Por eso en el encuentro participan como invitados funcionarios estatales. Las conferencias

están a cargo del Dr. Emilio Pellet Lastra, Presidente del Departamento Nacional de Trabajo (1939-1943) y del Dr. José Figuerola, Jefe de Estadísticas del mismo organismo. Exponen sobre "La presente perturbación social y económica" y "La realidad social argentina", respectivamente. Cifras, encuestas, cuadros estadísticos son mostrados a obispos, sacerdotes y dirigentes del movimiento, interesados a conocer la realidad "desde las revelaciones estadísticas y de los postulados sociales de la Iglesia".

¿Cuáles son los remedios a esta situación? Tres y solo tres.

> [...] Tres grandes escuelas existen para la solución del conflicto social-económico presente: la escuela liberal o individualista, la socialista y la católica [...]. La realidad actual es la herencia que ha dejado la escuela liberal. Hijo de esta escuela es el socialismo; así como engendro del socialismo es el bolcheviquismo [...]. La Iglesia ha aparecido como una institución aliada al capitalismo, que quería mantener al pueblo en la ignorancia [...]. Esto ha sido aprovechado por los socialistas que han pervertido las mentes y las conciencias [...] yo querría que hubiera menos indulgencia para ellos [...] que no apareciésemos católicos y socialistas como abrazados [...] que no se nos viese con facilidad en un banquete o en una demostración junto a ellos [...]. Aparecerán amigos de una convivencia armónica pero no nos dejemos seducir y mantengámonos firmes en estos principios [...].[27]

27 Este artículo viene a referencia de la charla dada el día anterior por Mons. De Andrea donde este hablo de los esfuerzos de mediación que había realizado para la CGT y para un sindicato comunista, el de la construcción. Además, el propio De Andrea se entrevistaba periódicamente con líderes socialistas. Su proyecto era el de crear sindicatos católicos, una CGT Católica.

Tal como afirma el P. Carboni, antiguo asesor de la JAC y ahora de la Federación de Círculos Católicos de Obreros. De la misma manera se expresa el Dr. Modesto Fernández Pousa H. M., profesor del colegio de los Hermanos Maristas de Rosario, quien al referirse al justo salario como tema de su clase dice: "para establecer el justo salario que debe compensar al obrero por los esfuerzos puestos al servicio de la industria, muchos sistemas filosóficos han estado en boga en distintas épocas de la Historia de las Ciencias Económicas, pero todas ellas se pueden reducir a tres: Teorías socialistas, Teorías liberales, Enseñanzas católicas".[28]

Las lecciones buscan dar argumentos para responder a los "ataques" que son realizados por comunistas y socialistas en temas como salarios, convenios, huelgas, sindicatos, etc. Como se viene afirmando desde hace años, "la escuela liberal, por suerte ya en bancarrota, es la causante de una doble situación" el "obrero, famélico, aterrado por los ayes de sus moribundos hijos" contrastando "con el opulento capitalista rodeado de placeres y sin preocupaciones por el porvenir". Obrero sufriente y capitalista satisfecho; "ahí se halla retractada la igualdad traída al mundo por la Revolución Francesa".

Lo interesante para nuestro estudio es el análisis de la situación argentina y las pistas de solución que allí se elaboran. Soluciones que todos los oradores coinciden en afirmar que debe

---

Frente a ese proyecto, se opone el de buscar penetrar los sindicatos con élites católicas para dirigirlos. Recordemos la consigna dominante: "no a partidos políticos católicos sino que los católicos dirijan los partidos, no a los sindicatos católicos, si a los católicos que dirijan los sindicatos […]".

28 Como vemos, el conflicto triangular está nuevamente en escena. Debemos recordar que el término Doctrina Social de la Iglesia comienza a ser dominante bajo Pío XII. Antes era enseñanza pontificia o católica o cristiana. En el último encuentro del CELAM en Puebla, 1979, se utilizó la palabra "enseñanza *s*ocial de la Iglesia". Luego se volvió a doctrina. La diferencia es considerable.

pasar, entre otras, por "el deber sacrosanto de intervenir por parte de la Iglesia" o como dice Mons. Rau "además del poder sacerdotal y doctrinal, la misión de la Iglesia incluye un *poder social*, una verdadera *autoridad*, que en este caso es divina".

Es este sacerdote quien refuta "el paganismo del principio que dice que la economía nada tiene que ver con la moral". Afirma:

> Detrás de las estadísticas frías que marcan las curvas de producción y consumo, exportación o importación [...] la Iglesia ve la trágica realidad de millones de seres humanos que sufren los efectos de la crisis [...] millares de familias cuyos ahorros se agotan, cuya vivencia es una incitación a la inmoralidad o a la desesperación [...] millones de jóvenes sin trabajo. ¡Cuánta miseria! ¡Cuanto abandono! ¿Y se quiere negar el derecho a la Iglesia, el derecho de aliviar la angustia de estos miserables seres humanos a quienes una economía dura (cruel, implacable según Pío XI) ha condenado a vivir perpetuamente en una "increíble miseria" (León XIII)? La situación económica pésima de millones de obreros los coloca en una *ocasión próxima necesaria de pecado* [...]. La inmensa mayoría de los católicos no tienen en cuenta que la miseria no puede ser de institución divina [...] ese estado social *es contra el plan divino*. (ACA, 1945, p. 79)[29]

El compromiso: un imperativo religioso

Mons. Rau, uno de los exponentes más claros del catolicismo integral, asesor de la JOC, plantea que la necesaria intervención de

29 Mons. Rau, asesor de la JOC, creador de la *Revista de Teología Pastoral,* obispo luego, será uno de los grandes animadores del episcopado argentino.

la Iglesia para solucionar el problema de los obreros es un imperativo religioso. No hacerlo es ir contra el plan de Dios. Se está junto a los obreros, no por mesianismos o por ser motores de la historia, sino porque Dios no quiere ni acepta la miseria. El hambre dificulta que esos hombres y mujeres se reconozcan hermanos y por ende acepten a Dios como Padre. ¿Quiénes niegan el derecho de la Iglesia a intervenir? ¿Quiénes buscan que el catolicismo se restrinja a la sacristía y lo individual? ¿No son los mismos que causan esas ocasiones de pecado? La crítica al orden liberal es total, contundente, implacable.

El presidente de la ACA[30] analiza la coyuntura argentina:

> Nuestro país está definiendo su fisonomía industrial. Es menester que estas industrias –ganadera, agrícola, azucarera, algodonera, tanina...– se encaucen y desenvuelvan con sentimiento cristiano; para que el capital y la propiedad llenen ampliamente su función social.

En el catolicismo se perciben las transformaciones profundas que se generan en la sociedad. La industrialización es un progreso cada vez más presente en la Argentina. La sociedad pastoril, ligada al campo, a la tierra, está dejando paso a la sociedad capitalista industrial. De la época del crecimiento hacia afuera se está pasando al crecimiento hacia adentro. Desde el país ligado fundamentalmente a los sectores agroexportadores, concentrados en la

30 Emilio Cárdenas fue presidente por varios periodos de la Acción Católica Argentina (ACA, 1945, p. 15). Sobre la realidad social, política, económica y militar, ver Ciria (1975), que también incluye un capítulo sobre la Iglesia.

producción cerealera y ganadera, está naciendo un sector industrial que da un nuevo carácter a la realidad social.

La situación obrera en Argentina

La crisis del 30 y la guerra europea aceleran ese proceso. Está surgiendo masivamente un nuevo sector social que reclama una mayor participación: el proletariado, los trabajadores. El presidente del Departamento de Trabajo pinta este cuadro a los asistentes: "La repercusión de la guerra en la economía nacional fue inmediata y aguda. Dos grandes soluciones: impulsar la industria y buscar nuevos mercados fomentando el comercio interamericano. El Estado, en su acción oficial, impulsa el movimiento industrial de la colectividad exteriorizando también distintos grados de su intervención económica en la producción".

Este proceso está acompañado de "cierta perturbación social, intensificando indebidamente el debate de doctrinas exóticas, extremistas, trasplantes de teorías [...] Frente a esta situación existe el permanente peligro del comunismo [...]. Es necesario seguir asegurando estrictamente el orden social". Propone para ello: "fomentar la agremiación [...] siempre que se proponga realizar y propiciar la consideración y defensa de sus respectivos intereses gremiales o profesionales, sin participar, en modo alguno, en la actividad política como tales actividades".

Figuerola habla como católico, recordando que para descubrir los hechos que constituyen la realidad social ya no se recurre a las *impresiones subjetivas* sino a los métodos científicos de la investigación. Analiza la sociedad integrada por el Estado, los patrones y los trabajadores. Recuerda como León XIII que el Estado debe "abrazar con cuidado y providencia peculiar a los asalariados". Es importante retener el análisis que realiza del sector

patronal: distingue al capitalista internacional del criollo, y a estos del patrón de campo:

> El patronaje industrial constituye ya una fuerza económica importantísima [...]. Pero así como hay acumulación de fortunas y concentración de riquezas, existe heterogeneidad de origen y dispersión de sentimientos entre los capitalistas [...]. Está el *capitalista internacional* sin importarle otro presente que amontonar riquezas [...] el reverso es el tradicional *patrón criollo*: jefe de industria, dueño de un negocio o estanciero. Cercado por la competencia despiadada [...] se retraen ante un pedido de mejoras obreras [...]. Excepción, como prototipo de la tradición, de las costumbres criollas y del señorío colonial, se destaca el "*patrón de campo*". Aún le quedan reservas inextinguibles.

Luego de mostrar cifras con el número de obreros y afiliaciones a distintas centrales sindicales recuerda, citando a León XIII que:

> [...] la cuestión social no es solamente económica sino principalmente moral y religiosa [...]. A pesar de nuestras preferencias por las cuestiones que directamente afectan a patrones y asalariados, no olvidemos que la sociedad no está compuesta solamente por estos dos factores [...]. La formación de todo el conglomerado social puede influir notablemente para establecer y desarrollar las normas morales que deben regir la vida económica [...]. Debemos procurar el mejoramiento de las condiciones de trabajo y de vida de los trabajadores *por Dios, por la Patria y la Justicia Social*.

Un dirigente de la ACA, el Dr. Rómulo Amadeo hablará sobre las relaciones y armonía entre el capital y el trabajo, mostrando a su vez el problema sindical:

> Cuando hablamos de capital debemos diferenciarlo bien de capitalismo. Capitalismo es el capital ya separado del trabajo. El oro que adquiere proporciones desmesuradas, la especulación, el agro [...] el capital y el obrero tienen deberes y derechos.
>
> La CGT afirma en sus estatutos: el actual régimen capitalista fundado en la propiedad privada de los medios de producción y de cambio, es para la clase trabajadora una permanente causa de explotación, injusticia y miseria. La Federación Obrera Nacional de la Construcción, uno de los más bravos, dice que los monopolios extranjeros y las clases dominantes argentinas a ellos entregadas tienen a la clase obrera en condiciones inhumanas de vida. No os leo más [...] denotan un espíritu beligerante, un espíritu de guerra, que no puede ser ambiente propicio para la pacificación [...]. Cuando venga la ley de sindicación tendrá que prohibirse que en los estatutos se haga una especie de declaración de guerra a la otra clase. Corno medio de armonía entre las clases sociales está la conciliación y el arbitraje [...]. El Estado tiene una acción [...]. El Dr. Pellet Lastra me ha hecho el honor de nombrarme presidente de una comisión paritaria: la de sastrería fina.

Esta exposición de Amadeo nos muestra su comprensión del arbitraje: su postura de analizar los conflictos desde una óptima imparcial se transforma cuando ve enfrente sindicalistas socialistas o comunistas. Con ellos, por principios, es imposible el

diálogo. Además para Amadeo el Estado debe reprimir las huelgas revolucionarias puesto que la huelga es un mal, sean hechas estas por patrones u obreros. Afirma no estar en contra de las huelgas pero:

> Hay huelgas que no se deben permitir: la de los empleados públicos, las de lecheros, panaderos y carniceros [...] el bien público debe estar por encima del bien privado. También deben ser prohibidas las huelgas de tranvías, ferrocarriles [...] electricidad, gas, sepultureros [...] barrenderos, basureros. El Estado debe reprimir enérgicamente estas clases de huelgas al mismo tiempo que debe examinar las causas de la huelga [...]. Lo que estoy diciendo de las huelgas de obreros, también lo digo igualmente de la de los patronos.

La concepción autoritaria, patronal, antipopular de este planteo lleva a buscar en el Estado los instrumentos para evitar las huelgas, ya sea reprimiendo, ya sea obligando a los patronos a aceptar una autoridad ética superior. Este tipo de propuesta católica, a pesar de un cierto discurso intransigente, encontrará eco entre los sectores de las clases dominantes: preferirán concesiones ideológicas antes que perder sus intereses económicos. Las alianzas son múltiples y diversas.

Esta conferencia es seguida por una de Faustino Legon, profesor de las universidades de Buenos Aires y La Plata, quien analiza la acción social del Estado:

> La noción cristiana del Estado importa dos puntos de partida inexcusables: realismo y teología [...]. Realismo, entonces: ser persona. Es decir, conjunto, núcleos de interés que obedecen a una noción de punto de partida y de destino. El Estado

> es una ética. Todo el laicismo –o casi todo– arranca de allí: el Estado no puede creer en Dios, el Estado no puede tener religión. La teleología del Estado radica en la noción de lo que llamamos el bien público.

Para F. Legon, así como hay escuelas de interpretación teológica de los dogmas, también debe haber escuelas lícitas de interpretación política de las soluciones para los problemas sociales:

> Siempre las verdades teológicas tienen sus reflejos en los principios políticos. El Estado, como el justo salario, como la propiedad, tienen dos extremos doctrinales, son los de siempre, los conocidos [...]. El no hacer nada, el liberalismo que postula cuanto menos Estado, cuanto menos leyes, mejor [...]. El liberalismo es la antecámara del anarquismo. El otro extremo es el del excesivo intervencionismo: el Estado lo puede todo, lo absorbe todo: sofoca los valores interiores [...]. Las normas de la Iglesia católica están en este justo medio aristotélico, no solamente cristiano, trazado por la justicia social [...]. Justicia social y bien común son términos equivalentes [...]. Por eso el Estado debe regir la economía [...] para el bien común, que es una suma de beneficios que hay que repartir. El reparto de los beneficios sociales implica siempre una labor de ponderación, de reparación, de ajustes.

Soluciones a la crisis: justicia social en un Estado católico

Para aquellos que creen que en la Acción Católica se habla de temas sobrenaturales o del más allá, o que cuando se habla de religión se trata de la vida íntima y privada de las conciencias en las sacristías, la conferencia del Dr. Alejandro M. Unsaim, profesor de la UBA,

muestra cuan preocupados por el más acá, por motivos de su ser religioso, están los integrantes del catolicismo integral. Expone sobre la legislación social argentina ya sea en sus leyes actuales como en sus proyecciones futuras. Recuerda que el país transformó su economía alrededor del 900 y que en esa época aparece el malestar obrero en forma visible. Luego de "las huelgas violentas en 1904 nace el año siguiente nuestra legislación obrera con la ley de descanso dominical". Hace una lectura histórica y afirma:

> Nuestro país había recibido (1890-1900) un torrente inmigratorio extraordinario, copioso, alimentado particularmente por España y por Italia, países en que las ideas anárquicas tenían en aquel entonces sus principales expositores. Algunos de esos hombres fueron los directores turbulentos del movimiento social, también turbulento, iniciado en 1900 en nuestro país.

Aparece aquí el tema de la inmigración como uno de los causantes de los males sociales y especialmente la ideología de sus dirigentes, el anarquismo, como el culpable de la pérdida de la paz anterior. Tema recurrente y a tener presente a la hora de los análisis.

¿Qué hacer entonces frente a esta situación? Para Unsaim se trata de un problema de leyes, de perfeccionar las existentes y de crear nuevos organismos, para dar cabida al tema social propone: "Establecer, como deseo, la creación de un Ministerio de Trabajo y de Previsión Social. Entre las leyes que nos faltan y que, a mi juicio, son indispensables, figura la de la asociación profesional, la de contrato colectivo de trabajo, conciliación y arbitraje [...]".

Unsaim, y esto es novedoso, no propone solamente soluciones para el obrero industrial sino que toma en cuenta un sector

hasta ese momento olvidado en la legislación laboral, el trabajador de campo: "Y para terminar, indico la conveniencia de una legislación que favorezca a un trabajador totalmente olvidado: el trabajador rural. En el campo [...] hay problemas sociales y de trabajo, se deben dictar normas para proteger el salario, las condiciones de trabajo, las viviendas del trabajador rural".

Con esta postura, el catolicismo integral no puede permanecer indiferente. Si en su interior coexisten diversos sectores sociales: industriales y propietarios de tierra y ganado, nuevas clases medias y profesionales, y un pequeño sector obrero y rural, el asumir un programa de este tipo trae conflictos a mediano plazo. La defensa del peón de campo, el solo hecho de tocar ese tema, irrita enormemente a la burguesía agraria y ganadera. La conciliación y el arbitraje patrón-obrero puede llegar a interesar a los trabajadores de la ciudad, en un momento de total desamparo y desprovisto de toda defensa como es la situación en los comienzos de la década del 40. Pero para ello, el catolicismo debe tomar distancia de las clases dominantes, no solo para defender a los obreros sino para ser creíble por todos los sectores.

En el discurso de clausura, el Dr. Emilio Cárdenas, recuerda que:

> [...] el nuevo orden social corresponde construirlo primordialmente a los católicos [...] *ha llegado la hora* en que los católicos militantes del país hemos comprendido la urgencia de construir un *Frente Único* de defensa y de avance para construir el orden social cristiano [...] que debe necesariamente informar *toda* la vida social, económica e institucional de la nación [...] *alcanzar esa meta es la magna misión de la ACA*.

> El ideal que tenemos en vista [...] es erguir nuestra Patria en genuino *Estado cristiano*. Por eso la AC confía, después de Dios, en sus juventudes: obreras urbanas o rurales; universitarias o independientes, *juventudes de Cristo y de la Patria*. Nosotros, los católicos de acción [...] percibimos con nuestras pupilas el panorama de tiempos mejores [...] la enseñanza de la doctrina de la Iglesia se difunde y quiere practicarse, nacen nuevos organismos de trabajadores católicos, la juventud cristiana avanza con valentía a los puestos de vanguardia, comienza a afirmarse la convicción en los pudientes de que una *mejor distribución de la riqueza es indispensable* para quitar al capital la influencia dañosa que tiene cuando se congestiona en pocas manos [...].

El cierre de la Semana Social estará a cargo del nuncio, Mons. Fietta. Lamenta la ausencia "del eminente sociólogo e incansable trabajador Mons. Franceschi", quien por motivos de salud no pudo asistir y hace suyas las palabras de este publicadas en un folleto sobre el significado histórico de la encíclica RN. El nuncio alienta a los miembros de la ACA en:

> [...] la santa cruzada, tan propia de la AC por la renovación cristiana de la sociedad [...]. Recordemos al Papa Pío XII el dulce Cristo en la tierra, dolorido por el odio que envenena los corazones de sus hijos, abrumados por los horrores de la guerra [...]. Diferente a esta tierra, predilecta de la Virgen Santísima, donde gozamos del imponderable don de la paz. (ACA, 1945)

Este es el espíritu, el clima cultural, la matriz ideológica en la que se van formando las nuevas generaciones de jóvenes católicos. En

una Argentina con pocos referentes, donde el desprestigio de la clase política gobernante es total, el proyecto restaurador cristiano se presenta al conjunto de la sociedad. Deja de ser exclusividad de la intelectualidad católica, como podrían ser los CCC, para ser creíble a nuevos sectores sociales.

La concepción sigue siendo paternalista. Se pide a los patrones, a las clases pudientes que den algo más a los obreros. Pero al mismo tiempo se diferencia industriales de terratenientes, se habla de sectores ligados al capital internacional y al nacional, de explotación a trabajadores de la ciudad y del campo. Cada vez más se piensa que el Estado debe intervenir en la economía. Si este debe intervenir ¿por qué no controlarlo?

Un año después de este encuentro es nuevamente Franceschi quien afirma que:

> No nos hallamos frente a una decadencia sino ante un resurgimiento de la vida religiosa en Buenos Aires [...]. Fue numerosa la cantidad de personas que concurrió a los numerosos templos de la ciudad para Semana Santa [...]. Afirmo una vez más que el momento es propicio [...] para un apostolado social intenso. La guerra lo va desarticulando todo. Paso a paso caen las doctrinas liberales [...] *llegó la hora para los católicos de jugarse enteros en los peligros* de un apostolado que de lejos parece brillante pero que en realidad está cargado de amarguras. (Franceschi, 9 de abril de 1942)

El pensamiento católico ocupa así un lugar importante entre los maestros de la escuela antiliberal, entre aquellos que cuestionan el orden liberal burgués de la década del 30 y del 40. Por otro lado, al no haber vida política orgánica, al estar los partidos políticos prohibidos, negados o desprestigiados, la AC que en otros

países cumple el rol de pasaje a partidos o sindicatos católicos, en Argentina se transforma en lugar de discusión, reflexión, y compromiso político. Cuando son prohibidas centrales sindicales y partidos, los únicos grupos autorizados a organizar, a tener una presencia en toda la sociedad, son los movimientos de AC.

Por estas posturas, algunos autores han tildado a la ACA de fascista, nacionalista y derechista. Una vez más debemos ser capaces de distinguir el nacionalismo integral de influencia maurrasiana del catolicismo integral de influencia romana y vaticana. El "*politique d'abord*" no es idéntico al "*catholique d'abord*".

Es necesario descubrir en ese catolicismo integral un proyecto real, un movimiento real, una presencia real con amigos y enemigos, con alianzas y enfrentamientos internos. Es innegable que existen temas en común y que el pasaje individual del "hogar católico" al "hogar nacionalista" es posible. Pero son itinerarios individuales, no institucionales. Confundir a ambos movimientos e individuos es no comprender la naturaleza del conflicto cuando este estalla.

Uno de los pocos estudios que intenta una primera –y hasta ahora única– aproximación es el de John Kennedy. Este autor afirma que: "La acusación de antidemocrática, especialmente de una actitud profascista (a la ACA) ha sido exagerada". Nos recuerda que: "los movimientos católicos han entrado de tiempo en tiempo en conflicto con otras posiciones sostenidas por otros grupos de la sociedad argentina. La presencia de estos conflictos es inherente a la democracia y la existencia de ellos no significa que una parte sea considerada –por hacerlos– antidemocrática" (Kennedy, 1958, p. 186).

Una postura opuesta a este autor es la de Marysa Navarro Gerassi. En su trabajo considera al catolicismo, a la ACA, a la revista *Criterio,* a Franceschi como expresiones de la derecha argentina.

Tiene dificultad para desgranar el complicado mundo católico y realiza generalizaciones abstractas. Las diferencias entre catolicismo integral y nacionalismo integral son, para ella, inexistentes. Tal es el caso al analizar, por ejemplo, el movimiento de la Renovación, formado (entre otros) por varios dirigentes de la rama juvenil de la ACA. Dice: "Bonifacio del Carril, fundador y dirigente del movimiento de la renovación junto a Basilio Serrano, Bonifacio Lastra, Lucas Ayarragaray, niega rotundamente haber sido nunca nacionalista". A lo cual la autora agrega: "Aunque el movimiento de la Renovación era en definitiva menos extremista que la mayoría de los grupos nacionalistas, su ideología lo acercaba más al nacionalismo que a cualquier otro partido o movimiento de la época" (Navarro Gerassi, 1968, pp. 153-154).

No se consideraban nacionalistas puesto que eran católicos, provenían y eran parte activa del movimiento católico integral. Son el fruto de otra historia, de otra tradición, de otro esquema de funcionamiento.

El papel de la ACA, sin embargo, debe ser comprendido al interior de las transformaciones de la sociedad argentina. La casi inexistencia de otro tipo de participación social y política legal opuesta al sistema vigente, la transforma en el vocero más autorizado de la opinión católica, ya sea –como hemos visto– con respecto al Estado como frente a los otros grupos intermedios, y en una de las principales organizaciones desestructuradoras del consenso dominante.

Se convierte así en una especie de presencia católica apartidaria, independiente, de grupo de presión particular, donde su fuerza se ve reforzada por la desaparición de los canales de expresión políticos habituales en los regímenes democráticos y pluralistas.

El objetivo que busca la AC no es favorecer la eclosión de un vasto partido católico participante en la vida política, sino a la inversa. Se intenta congelar en los miembros, no el compromiso político sino el partidario, a fin de preservarlos del "Contagio democrático, laicista, socialista o populista". Al mismo tiempo, esta "neutralización" de la militancia católica se convierte en un objeto de negociación con respecto al Estado. Preservados de los partidos, los militantes de la ACA se pueden ofrecer como personal de recambio a los gobiernos democráticos.

El cuerpo episcopal –logrado el monopolio de lo religioso e impuesto como dominante el modelo católico integral– se opone a la creación de un partido que rápidamente sería el lugar de conflictos que opusiese a los diferentes grupos católicos. Se rechaza lo político al conjunto de sacerdotes y laicos y se lo reserva para su propia competencia.

De allí el enfrentamiento casi permanente entre aquellos que a partir de recibir una formación integral católica buscan espacios de compromiso político partidario propios, y el cuerpo episcopal, que busca tomar contacto directo con el Estado y la sociedad política sin intermediarios. La crisis es permanente e inherente al modelo de catolicismo integral. La inestabilidad política y social hace que los conflictos se agudicen en la medida que cada uno de los grupos busca apoyos y alianzas externas.

La militarización de la sociedad permite y favorece que el modelo siga marchando. En la medida que la mayoría de los cuadros de dichos gobiernos han sido formados o han pasado por la matriz católica, se crea un tejido social y una relación aparato del Estado-movimiento católico integral muy particular. Vínculos presentes desde la fundación de la ACA en 1931 y que con los años se tornan permanentes. El partido militar –si esa formulación fuese correcta– tiene en un sector del catolicismo integral

(el partido católico apartidario) los funcionarios necesarios para implementar sus proyectos.

Bibliografía

Acción Católica Argentina [ACA] (1945). *El nuevo orden social cristiano.* Buenos Aires: ACA.

Acción Católica Argentina [ACA] (1951). *Veinte años.* Buenos Aires: ACA.

Alameda, Julián (1935). *Argentina Católica.* Buenos Aires: Padres Benedictinos.

Amato, Enrique (1964). *La Iglesia en Argentina*. Madrid: FERES-CISOR.

Anhelos, (1), (octubre de 1931).

Bidegain, Ana María (1979). *La organización de los movimientos de juventud de Acción Católica en América Latina* [tesis de doctorado]. Université catholique de Louvain, Bélgica. [Mimeo].

Bonamino, Roberto (31 de diciembre de 1942). Los cristianos y la restauración social. *Criterio,* (774).

Ciria, Alberto (1975). *La Argentina moderna 1930-1946.* Buenos Aires: Ediciones de la Flor.

Conferencia. Episcopal Argentina [CEA] (junio de 1933). Resolución de la Conferencia. Episcopal Argentina. *Revista eclesiástica de la Arquidiócesis de Buenos Aires.*

Cullen, Tomas (25 de febrero de 1932). [Alocuciones en la Casa de Gobierno]. *Criterio,* (208).

De Imaz, José Luis (1973). *Promediando los cuarenta.* Buenos Aires: Emecé.

De Rosa, Gabriele (1966). *Storia del movimento cattolico in Italia*. Bari: Laterza.

Del Campo, Hugo 1983). *Sindicalismo y peronismo. Los comienzos de un vínculo perdurable*. Buenos Aires: CLACSO.

Del Carril, Bonifacio (1984). *Memorias dispersas: el coronel Perón.* Buenos Aires: Emecé.

Del Rey, Jerónimo (4 de septiembre de 1941). Canción del aspirante al martirio. *Criterio*, (705).

Franceschi, Gustavo (5 de mayo de 1938). S.d. *Criterio,* (581).

Franceschi, Gustavo (9 de abril de 1942). S.d. Criterio, (736).

Franceschi, Gustavo (20 de agosto de 1942). S.d. *Criterio,* (755).

Furlong, Guillermo (13 de febrero de 1941). Obligatoriedad de la AC. *Criterio,* (676).

Garat, Carlos R. (16 de septiembre de 1943). El hombre nuevo de S. Pablo en la JAC. *Criterio,* (811).

Gómez De Souza, Luis Alberto (1984). *A JUC: os estudantes católicos e a política.* Río de Janeiro: Civilização Brasileira.

Grupo Sociedad y Religión (1988). *Historia oral del Catolicismo Argentino.* Buenos Aires: CIEL-CONICET.

Heredia, Beatriz (2 de septiembre de 1943). La joven de hoy que se define. *Criterio*, (809).

Ideales, (1), (octubre de 1931).

Ivereigh, Austen (1990). *Nationalist catholic thougli in Argentina 1930-46. Mons. Gustavo Franceschi and Criterio in the search for a post-liberal order* [tesis doctoral]. University of Oxford, Inglaterra.

Kennedy, John J. (1958). *Catholicism, Nationalism and Democracy.* Notre Dame: University of Notre Dame Press.

Lattanzi, Lamberto (24 de abril de 1941). *Criterio,* (686).

Mainwaring, Scott (1983). A JOC e o surgimento da Igreja na base (1958-1970). *Revista Eclesiástica Brasileira, 43*(169).

Mallimaci, Fortunato (1987). E. Troelstch y la sociología histórica del cristianismo. *Sociedad y Religión,* (4).

Mallimaci, Fortunato (1988a). *Le Catholicisme et l'état militaire 1930-1946* [tesis doctoral]. EHESS, París, Francia.

Mallimaci, Fortunato (1988b). *Catolicismo integral en Argentina 1930-1946.* Buenos Aires: Biblos.

Martínez, Silvino P. (17 de mayo de 1934). La ACA en la segunda etapa. *Criterio*, (324).

Matsushita, Hiroshi (1985). *Historia del movimiento obrero, 1930-1943.* Buenos Aires: Siglo XX.

Meinvielle, Julio (1941). *De Lammenais a Maritain.* Buenos Aires: Nuestro Tiempo.

Molinarco, Alfredo (enero de 1930). S.d. *Criterio*, (100).

Moreno, Juan Carlos (19 de julio de 1934). El judío internacional. *Criterio*, (333).

Navarro Gerassi, Marysa (1968). *Los Nacionalistas.* Buenos Aires: Ed. Jorge Álvarez.

Notas de Pastoral Jocista, (1944-1958).

Nuevo Orden Social Cristiano (1942). *Diario el pueblo* (Buenos Aires).

Pico, César (1947 [1937]). *Carta a Jacques Maritain sobre la colaboración de los católicos con los movimientos de tipo fascista.* Buenos Aires: Adsum.

Poulat, Émile (1969). *Intégrisme et catholicisme integral.* París: Casterman.

Poulat, Émile (1977). *Église contre bourgeoisie.* París: Casterman.

Poulat, Émile (1983). *Le catholicisme sous observation.* París: Le Centurión.

Rémond, René (dir.) (1970). *Histoire du Catholicisme en France.* París: Spes.

Revista eclesiástica de la Arquidiócesis de Buenos Aires [REABA] (noviembre de 1943).

Revista eclesiástica de la Arquidiócesis de Buenos Aires [REABA] (1946).

Rouquié, Alain (1986). *Poder militar y sociedad política en la Argentina,* 2 vols. Buenos Aires: Hyspamérica.

Séguy, Jean (1980). *Christianisme et société. Introduction à la sociologie de Ernst Troelstch.* París: Cerf.

Serrano, Basilio (2 de octubre de 1941). Los cristianos y los tiempos presentes. *Criterio,* (709).

Serrano, Basilio (25 de junio de 1981). Cincuenta años de la ACA. *Criterio,* (1862).

Sursum, (1), (octubre de 1931).

Sursum, (168-169), (septiembre-octubre de 1943).

Sursum, (190), (julio-agosto de 1945).

Abreviaturas

AC	Acción Católica.
ACA	Acción Católica Argentina.
AJAC	Asociación de las Jóvenes de Acción Católica.
CCC	Cursos de Cultura Católica. Fundados en 1922 y continúan hasta la fecha ligados a la Pontificia Universidad Católica.
C.	Revista *Criterio.* Fundada en 1928 y actualmente en actividad.
JAC	Juventud de Acción Católica.
JOC	Juventud Obrera Católica.
QA	*Quadragesimo Anno.*
REABA	Revista eclesiástica de la Arquidiócesis de Buenos Aires. Fundada en 1901 en Buenos Aires.
RN	*Rerum Novarum.*
V	Varones.
VOC	Vanguardias Obreras Católicas.

Anexo 1

Publicaciones de la ACA (1932)

Tabla 1. Libros famosos en venta en esta administración

Autor	**Título**	**Precio (en $)**
Chersterton, G.	Superstición del Divorcio	2
Marchal, V.	La mujer perfecta	1,30
Tissot, José	La vida interior	5
Eyvrier, A.	El gobierno de sí mismo	2
Guibert, J.	La educación de la voluntad	2
Paredes y Taboada	El divorcio y la naturaleza	1,50
P. Gearon	Los escrúpulos	2,50
San Agustín	Confesiones	2,50
Garán, F.	De la elección de Estado	1,50
Goffre, L. A.	Cuestiones sociales	2,50
Barclay, Florencia	Siguiendo la estrella	2
S. Isidoro de Sevilla	Imitación de Cristo	1,60
Gómez Carrillo, E.	Jerusalem	2
Vaussard, M. M.	El Carmelo	2
Ravennes, Jean	María de Jerusalem	2
García, Mariano de	Toledo, el diablo y la luna	1,60
Fray Luis de León	Poesías escogidas	1
ídem	La perfecta casada	0,80
ídem	Poesías	0,70
Apolategui, F. S. J.	Gráficos de Historia	3,40

Autor	Título	Precio (en $)
Sánchez, F. Dr.	Que nada sabe	1,20
San Francisco	Florecillas del Glorioso S.	
ídem	Francisco y sus hermanos	1,50
Pardo Bazán, E.	S. Francisco de Asís	1,80
Reysoto, Antonio Padre	La copa de Cuasia	2
ídem	El diálogo de los paladines	2
ídem	El crisol del alquimista	3,20
de Nier	Salterio	4
Bayle, C. S. J.	El dorado fantasma	4,80
Terreiro, R. M.	Las claves del Señor	2
Gracián, Baltasar	El criticón	6
Sta. Teresa de Jesús	El libro de su vida	2,60
Balmes	El Criterio	2,60
Fray Luis de Granada	Guía de pecadores	2,60
Azpiazu, Joaquín S. J.	La actualidad monetaria española	2
ídem	Problemas sociales de actualidad	2
Izaga, Luis de S. J.	La doctrina Monroe	2
Lecturia, P. S. J.	Del patrimonio de S. Pedro al tratado del Letrán	2
Alonso Bárcena, F. S. J.	Los rotarios	2
Noguer, N. S. J.	La Acción Católica	2
Alonso Getino, L. fray	El maestro Fco. de Victoria	10
Zurano Núñez, E.	Los grandes triunfos voluntad	1,60
Alonso de Orozco, OSA	Victoria de la muerte	2
S. de Chessin	La tormenta que viene del Oriente	2,50
Jerónimo del Rey	Camperas. Prólogo Hugo Wast	2,50

Autor	Título	Precio (en $)
Blanco, José M. S. J.	Los mártires de Caaro e Yjuhi. Primeros mártires misiones guaraníticas	2,50
ídem	La antigüedad del hombre y su evolución	3
ídem	Sobre profilaxis sexual	3
ídem	Ministerios del corazón	1
Palau, Gabriel S. J.	La AC: Cómo debe entenderse	0,30
Mons. Miguel de Andrea	Conferencias (Wagneriana 1931)	1,50
Mons. Dionisio Napal	El imperio soviético	2,50
Mons. Franceschi	Tres estudios sobre la familia	2
ídem	La angustia contemporánea	4
Mons. Rodríguez Olmos	La AC en la R. Argentina	1,50

Fuente: Publicidad ACA (1932).

Club de lectores católicos (1939)

Tabla 2. Publicaciones en venta

Autor	Título	Precio (en $)
Estructura de lo Social	Juan R. Sepich	2
Jefes (Franco, Hitler, Mussolini, Salazar)	Henri Massis	3
Europa Trágica	Gonzaga de Reynold (II vol.)	1,95
Carlos Bouchard	Vida heroica de un jocista belga	1
Acción Católica y Acción Política	Jacques Maritain	3
Nuestras Malvinas	Juan Carlos Moreno	2
Anzoátegui, Ignacio	Tres ensayos españoles	3

Autor	Título	Precio (en $)
Athayde, Tristán de	El problema de la burguesía	2,50
Castellani, Leonardo	Sentir la Argentina	0,60
Claudel, Paul	Himno al Santísimo Sacramento	1
Derissi, Octavio	La estructura noética de la sociología	1,50
Ezcurra Medrano, Alberto	Catolicismo y nacionalismo	1
Fumet, Stanislas	Santa Juana de Arco	1,50
Garrigou Lagrange, R.	La primacía del ser sobre el devenir	1
Gelle, Abate	Guy de Fontgalland	1,50
Gorlich, Erwin	Heinz (vida de un niño alemán)	1,50
Gregorio Magno, San	Vida de San Benito	1,50
Hello, Ernest	Fisonomías de Santos	3
Ignacio de Loyola, San	Ejercicios espirituales	1
Jijena Sánchez Jacobella	Las supersticiones	3
Llambías, Héctor	La dialéctica comunista y el concepto de la libertad	1,20
Maistre, Joseph de	Sobre la guerra	0,60
Maritain, Jacques	Leon Bloy	1
Maritain, Jacques	Para una filosofía de la persona humana	3
Meinvielle, Julio	Entre la Iglesia y el Reich	1
Meinvielle, Julio	Los tres pueblos bíblicos	1,20
Meinvielle, Julio	Concepción católica de la economía	1,50
Meinvielle, Julio	Un juicio católico sobre los problemas nuevos de la Política	1
Mercier, Cardenal	La vida conyugal	0,60
Noboa Zumarraga, H.	Las asociaciones porteñas y su acción revolucionaria (1800-1937)	4
Pedro de Alcántara, San	Tratado de la oración	1,80

Autor	**Título**	**Precio (en $)**
Pereda, José María	Sutileza	2,50
Pico, César E.	Casta a Jacques Maritain	1
Pollet, Vicente	La Acción Católica y la teología tomista	1,50
Ponce de León, J.	Jesús, Legado Divino	3
Ramos, Juan P.	Louis Veuillot	1
Rau, Enrique	El racismo nacional socialista y el cristianismo	1,50
Rojas, Beato Simón	De la oración y sus grandezas	5
Sepioh, Juan R.	La eucaristía	2,50
Sepich, Juan R.	Sobre inteligencia y cultura	2
Sol y Luna (*Revue*)	Num. 2 *et* 3	2
Suson, Beato Enrique	El libro de la eterna sabiduría	2
Teresa De Jesús	Su vida escrita por ella misma	3
Termier, Pierre	Introducción a Leon Bloy	2
Villegas Oromi, J. A.	Directivas sociales	2,50
Will, José	Los problemas de la Acción Católica	2
Ramella, Pablo	La Internacional Católica	2
Amillano	Legislación del trabajo	6,70

Fuente: *Criterio* (16 de noviembre de 1939, p. 260).

Anexo 2

Publicaciones de la ACA (1932)

Tabla 3. Acción Católica en cifras

Año	Centros	Miembros	Crecimiento
Asociación de hombres de la Acción Católica			
1933	216	4.048	–
1938	370	6.220	2.172
1943	445	8.161	1.941
1950	470	9.242	1.081
Asociación de mujeres de la Acción Católica			
1933	236	5.177	–
1938	476	10.791	5.614
1943	582	15.061	4.270
1950	730	17.686	2.625
Niños de la Acción Católica			
1935	91	1.518	–
1940	266	5.524	4.006
1947	495	9.300	3.776
Asociación de los jóvenes de la Acción Católica			
1933	297	7.150	–
1938	628	12.707	5.557
1943	931	22.871	10.164
1950	1.177	24.635	1.764
Aspirantes de la Acción Católica (pre adolescentes)			
1935	169	3.139	–
1940	608	11.621	8.482
1947	939	16.494	4.875
Niñas de la Acción Católica			
1935	132	2.309	

1940	331	6.360	4.051
1947	637	11.740	5.380
Asociación de los jóvenes de la Acción Católica			
1933	207	3.831	–
1938	438	5.593	1.762
1943	509	12.407	6.814
1950	790	21.000	8.593
Aspirantes de la Acción Católica (pre adolescentes)			
1935	121	2.136	–
1940	396	8.956	6.820
1947	622	13.542	4.586
Centros y miembros en todo el país			
1933	956	20.206	–
1938	1.828	33.299	13.093
1943	2.467	51.145	17.846
1950	3.167	72.563	21.418
TOTAL: 123.753 miembros			

Fuente: ACA (1951).

II.
Religión, pobreza, política

Ocupación del espacio público y vulnerabilidad social
Las políticas sociales del catolicismo argentino y uruguayo*

Aclaración

Presentamos aquí una primera síntesis de un amplio trabajo de investigación que estamos realizando en la Cuenca del Río de la Plata sobre los grupos religiosos y su participación en las políticas sociales llevadas adelante por el Estado y por la sociedad civil en los heterogéneos sectores populares. El eje del texto estará centrado en el principal grupo religioso: la Iglesia católica, y en su accionar en la Argentina. A fin de mostrar particularidades, se realizará una somera comparación con el caso del Uruguay. Es importante destacar la presencia de otros grupos religiosos –evangélicos, islámicos, judíos, afrobrasileños, etc.– que hoy tienen un gran dinamismo en la región. Compiten por el mercado nacional e internacional de las donaciones provenientes sea del Estado, de la sociedad civil, como del mundo de las organizaciones ligadas a sectores financieros internacionales (Banco Mundial, Banco Interamericano de Desarrollo...). Compiten también

* Extraído de Mallimaci, Fortunato (2009). Ocupación del espacio público y vulnerabilidad social: las políticas sociales del catolicismo argentino y uruguayo. En Martine Guibert et al. (eds.), *Le bassin du Río de la Plata. Développement local et intégration régionale*, pp. 293-311. Toulouse: MSHS-Toulouse/IPEALT, Presses Universitaires du Mirail .

en el mercado de los bienes de salvación. Ambas estrategias deberán ser tenidas en cuenta para una comprensión más completa. Trataremos de presentar los principales desafíos epistemológicos que una investigación de este tipo provoca, tanto en el análisis de la sociedad como del propio campo religioso.

1. Pobres, pobreza y políticas sociales

1.1. Las transformaciones estructurales

El Estado de Bienestar que surge en el período de posguerra –caracterizado por la protección social, el logro de beneficios de seguridad social por parte de los sectores asalariados y la implementación de políticas universales– estructuró la sociedad de modo tal que un amplio y heterogéneo sector –las llamadas "clases medias" y el "pueblo trabajador"–, se fue gestando en un marco de progreso social, con empleos estables y posibilidades de ascenso económico y social. Sin embargo, en forma simultánea, se configuraron escenarios de pobreza dura –geográficamente localizados en el norte de la Argentina (sectores ligados al agro y pueblos aborígenes) y con características relativamente homogéneas– que dieron lugar a lo que se conoce como "pobreza estructural". Las acciones del Estado durante la vigencia de este modelo se orientaron diferencialmente hacia estos dos grandes grupos. A los primeros –la gran mayoría de la Argentina entre 1940 y 1980– los integró como parte de la sociedad del trabajo –es decir, de la sociedad salarial– a través de políticas de empleo y ampliación de derechos sociales como derechos de ciudadanía. A los últimos los asistió mediante instituciones destinadas a resguardar a quienes no podían hacerlo por sus propios medios. De este modo, el Estado jugó un poderoso papel protector en la vida cotidiana

de las personas. A partir de allí se generaron representaciones particulares en torno a la forma de percibir el mundo, a la posición dentro de la sociedad, al "yo", al "nosotros" y a los "otros".

Desde la última dictadura católica-militar-empresarial de 1976 y, luego, en los años 90, se implementó un proyecto y un modelo de acumulación que buscó el retiro del Estado de Bienestar, con la minimización de su papel: regulador entre mercado y sociedad y las consiguientes modificaciones en el campo laboral (aumento de la precariedad y el desempleo) (Basualdo, 2000). Por otra parte, se introdujeron al interior de la sociedad importantes reestructuraciones que repercutieron en múltiples dimensiones de la vida cotidiana. En gran cantidad de hogares, la imagen de progreso y la construcción de expectativas futuras ceden el lugar a la preocupación por el presente y lo cercano. También se fragmenta la identidad al generarse tensiones entre viejas y nuevas representaciones, se quiebran lazos solidarios creando una cultura del sálvese quien pueda (Mallimaci y Graffigna, 2002). Esto se vuelve más evidente si tenemos en cuenta que durante la etapa del "Estado Social" (Castel, 1997) el vínculo social estaba ligado a la sociedad del trabajo.

L. Beccaria y N. López (1996) afirman que:

> los efectos del deterioro del mercado laboral se amplían si se considera que el trabajo, y más específicamente el empleo, además de la significación económica que tiene por ser la principal fuente de ingresos de la gran mayoría de los hogares, es una de las actividades que más fuertemente organiza la cotidianeidad en los sujetos y las familias, es un factor muy importante de socialización de las personas, y las provee de todo un mundo de relaciones y valoraciones personales.

La crisis del 2001 y comienzos del 2002 cierra un ciclo de crisis de representatividad y gobernabilidad y de un modelo de acumulación comenzado con la dictadura de 1976. Es así como se pone fin al modelo hegemónico del capital financiero, simbolizado en la convertibilidad y en el masivo endeudamiento externo, y como se encaró un proceso de reinserción productiva que puso fin a la recesión y fijó límites a los pagos de la deuda externa. El Estado, a partir del gobierno del Dr. Kirchner en 2003, recobró iniciativa y presencia: se estatizaron algunos servicios como el correo y parte del transporte aéreo nacional, se impidió el aumento de las tarifas de los principales servicios privatizados y se puso al Mercosur como objetivo estratégico, rompiendo así con la "alianza natural "con los EE. UU. Pero, sobre todo, el gobierno nacional recuperó una presencia simbólica al hacer una memoria legítima, recordando a los miles de luchadores sociales detenidos o desaparecidos y derogando leyes que impedían juzgar a todos los responsables del terrorismo de Estado. Esta memoria se cristaliza en la entrega del principal centro clandestino de detenciones, la Escuela Mecánica de la Armada (ESMA), a los organismos de defensa de los derechos humanos y en la puesta en prisión de centenares de represores. El peronismo, esa estrategia de poder hecha cultura, volvió a ganar las elecciones en el 2003 y 2005, y hoy es hegemónico en propuestas e iniciativas, dejando una oposición dividida y sin iniciativas (Auyero, 2001; Svampa, 2000).

1.2. Los cambios de los actores en una sociedad en riesgo

a) De los escenarios a las trayectorias

Recordando estas modificaciones estructurales, nos parece importante pasar desde los escenarios –sociedad cristalizada,

estática– hacia la mirada de las trayectorias –sociedad en movimiento, dinámica. Los distintos actores sociales recorren durante sus vidas un continuo de experiencias que van trazando itinerarios –a veces más previsibles, a veces más aleatorios– asentados simultánea y pluralmente en múltiples dimensiones: familiar, social, laboral, política, religiosa, cultural.

Si bien las cifras de pobreza nos ayudan a ver un "panorama general", una división de la sociedad argentina entre pobres y no pobres a partir de instrumentos técnicos (Censos y Encuesta Permanente de Hogares), se hace necesario que sus detalles sean más y mejor conocidos, pues se pierden matices, historias y rostros concretos. Las categorías de pobreza que se generan a través de estas mediciones –"pobres estructurales", "nuevos pobres", según sean medidos por "línea de pobreza" o "necesidades básicas insatisfechas (NBI)"– tienen fronteras muy acotadas y, por tanto, no dan cuenta de la dinámica interna de una familia y de la propia percepción de los actores dentro del espacio social. Así, la definición dicotómica de pobres/no pobres clasifica a un hogar en un momento dado, pero no da cuenta de la situación previa o la posterior. Como sostiene Paugam (1996):

> Las investigaciones sobre la pobreza están frecuentemente basadas en una disociación discutible del universo de los pobres del resto de la sociedad. En las sociedades modernas, los pobres no constituyen un grupo real con fronteras bien delimitadas. No existe, en efecto, un umbral objetivo de la pobreza y, en consecuencia, toda aproximación teórica de esta noción está condenada a cristalizar y a validar las categorizaciones que, en la realidad, son todavía arbitrarias e inevitablemente fluctuantes.

b) El riesgo al empobrecimiento

Por otro lado, debemos tener en cuenta también la noción de "riesgo" (Beck, 1998) y de cosmopolitismo (Beck, 2006) que, según ese autor, marca la actual fase que se vive en la modernidad. La combinación de la primacía del mercado y de la flexibilización laboral con el actual proceso de globalización excluyente ubica al fenómeno del riesgo como una problemática que abarca y "afecta" a un número creciente de personas. Esta situación de riesgo que se expande en la sociedad tiene efectos importantes en el proceso de desintegración social y hace crecer una forma de vulnerabilidad que se puede llamar el "riesgo al empobrecimiento". Algunos autores, a fin de superar la medición de la pobreza medida por NBI o por ingresos, han sistematizado lo que llaman "línea de riesgo a la pobreza" (Pérez Sainz y Mora Salas, 2000).

c) Focalización y universalidad

Las políticas sociales implementadas desde el Estado –entendidas estas en sentido amplio como derechos de ciudadanía– no logran dar respuestas a las innumerables demandas que esta nueva situación produce. Aparecen así nuevos actores y grupos buscando suplir, reemplazar, ignorar o completar lo que se realiza desde el Estado, donde los medios de comunicación cumplen un rol central al crear "la agenda". La idea de "sociedad civil", "tercer sector" o de "organismos no gubernamentales" comienza así a crecer y a expandirse, haciéndose cargo de dichas políticas sociales.

Ante el avance de la marginación social, el Estado responde con políticas sociales focalizadas y programa de asistencia "específicos" (Hintze, 2000). La focalización implica un nivel de creciente selectividad de la población a la cual se dirigen las

intervenciones públicas. El Estado nacional abandona así su clásica intervención regulatoria del mercado de trabajo, de carácter más o menos universalista, por una estrategia de intervención en las márgenes de este, crecientemente particularizada a grupos y territorios denominados de riesgo, acentuando así la vulnerabilidad (Mallimaci y Salvia, 2005).

La disminución de la presencia estatal, la privatización de servicios y la implementación de "políticas focalizadas" en las áreas de seguridad alimentaria, salud, educación, hábitat, niñez, drogadicción, etc. han sido suplidas por la presencia de otros tipos de ofertas provenientes de lo comúnmente llamado "sociedad civil", "tercer sector", "organismos no gubernamentales" o "voluntariado-social". Estas instituciones de ayuda cuentan con recursos privados o con los del propio Estado (Mallimaci, 2003), y en ellas diversas connotaciones ideológicas, económicas y políticas luchan por la "nominación verdadera".

El campo religioso: catolicismo, pobres y políticas sociales

2. La situación en Argentina

Paralelamente, la sociedad argentina vive también una profunda reestructuración de creencias religiosas, con un activo mercado religioso donde se destacan los procesos de desinstitucionalización, individuación y transformaciones internas del catolicismo y, a nivel popular, el crecimiento del mundo evangélico pentecostal. Lo "nuevo" no está en que se cree más o menos que en otras décadas, sino en que se cree diferente.

Podemos analizar, a partir de las investigaciones realizadas, diversos tipos de presencia católica entre los pobres. La lista sería innumerable dadas la expansión, densidad histórica, visibilidad

y recursos con que cuenta, especialmente cuando ha hecho de su presencia social (que no significa pertenencia religiosa católica) y de no aceptar el espacio de lo privado el eje central de su inserción social.

a) La participación activa en la ejecución de políticas sociales estatales

A diferencia de otros países de la región y fruto de los cambios operados en los 90, los grupos religiosos, y en especial la Iglesia católica, participan en la ejecución de las políticas sociales nacionales como actores legítimos y reconocidos. Aquí, la institución típica-ideal que participa y ocupa un espacio mediático amplio es la antigua y renovada Cáritas.[1] Allí donde el Estado no puede llegar, o cuando busca otras mediaciones fuera del campo político a fin de delinear nuevos espacios de competencia interna o para sectores específicos, como los comedores populares, aparece en primer lugar la institución "insignia" de la Iglesia católica desarrollando la tarea. Otra manera de tener presencia es recibiendo subsidios estatales para programas específicos en barrios y villas.

Es el espacio local, a nivel de las parroquias donde esta presencia adquiere sentido, adhesión y visibilidad, se constituye, ante la ausencia de otros actores estatales, políticos o sociales, en el principal referente de la población vulnerable y fuerte dador de sentido en "un mundo sin certezas" ...

1 En el 2004, la organización Cáritas realizó su colecta anual con el lema: "Hagamos entre todos un país sin excluidos". Los aportes que realizaron los católicos en la colecta dominical en los templos o con donaciones directas fue de $ 3.555.000 (es decir, US$ 1.184.000). Durante el año 2003, entregó alimentos por casi $ 200.000. Cuenta con un grupo numeroso de profesionales y empleados, elabora proyectos de promoción en todo el país y recibe subsidios nacionales e internacionales.

Los espacios ligados al mundo familiar, como hogares de niños con problemas, de ancianos, de personas con discapacidades varias, de mujeres solas, institutos de menores, escuelas de capacitación, orfanatos, etc., son casi un monopolio de la Iglesia católica. No obstante, esta se encuentra hoy en amplia disputa con el creciente mundo pentecostal que reclama los mismos privilegios para la acción social. El caso de las cárceles es un ejemplo típico. Desde hace unos diez años, hay un crecimiento exponencial de la presencia pentecostal entre los presos (las cárceles de Sierra Chica y de Bahía Blanca son un buen ejemplo), sin que esto signifique un reconocimiento a la presencia social y espiritual del pastor. El sacerdote católico es el capellán oficial –recibe sueldo y valorización oficial–, mientras que el pastor pentecostal es "uno más".

b) Monitoreo de políticas sociales estatales

Por diversos mecanismos, relaciones, presiones, negociaciones y legitimaciones cruzadas, el Estado, huérfano de credibilidad, solicita a la Iglesia católica que lo legitime, lo que le permite a esta exigir mayores cuotas de poder –que, según los casos, es material y/o simbólico– y, consecuentemente, ser reconocida como parte constitutiva de la nación y afirmar su identidad "esencial". Funcionarios y organizaciones de la Iglesia católica son así nombrados como "monitores" y "evaluadores" de las políticas sociales estatales. Los representantes de Cáritas son monitores del Plan Remediar del Ministerio Nacional de la Salud, que distribuye medicamentos gratuitos en todos los centros de salud del país, o forman parte del Comité Consultivo del Ministerio de Desarrollo Social.

El Ministerio de Trabajo incluyó a los líderes religiosos –mayoritariamente católicos– en cada uno de los Consejos Consultivos municipales que auditan el Plan Jefes y Jefas de Hogar desocupados. Este es el mayor plan universal para desocupados de la época en América Latina, dado que llegaba en el 2004 a más de dos millones de hogares con aproximadamente US$ 50 por mes.

El Ministerio de Educación Nacional dialoga y acuerda permanentemente con la poderosa CONSUDEC (asociación que nuclea a los directores de establecimientos educativos católicos) sobre programas, salarios y subvenciones a las escuelas privadas católicas. Las escuelas católicas son la principal red escolar luego de la estatal, siendo fuerte la presencia a nivel popular vía las escuelas parroquiales y, a nivel secundario, con los colegios de órdenes religiosas. La presencia del catolicismo crece en el ámbito universitario, a partir de una política expansiva del Opus Dei con la Universidad Austral, del mundo jesuita con la Universidad del Salvador, y de las jerarquías católicas con las Universidades Pontificias.

• *Actividades en políticas sociales propias*

El amplio y complejo mundo católico extiende su presencia a partir de innumerables actividades dirigidas a heterogéneos sectores demandantes. Si bien la parroquia sigue siendo el eje central (comedores, merenderos, lugares de aseo, bolsas de trabajo, espacio para actividades de autoayuda –alcohólicos anónimos, "gordos" anónimos, enfermos crónicos–, grupos de actividades corporales, etc.), numerosas personas, grupos, órdenes religiosas y asociaciones de identidad cristiana aparecen en múltiples actividades de políticas sociales, sea en situaciones de emergencia

–canalizadas por la Red Solidaria y Cáritas–, sea en la distribución de comida, ropa y remedios, como en los Santuarios, o en actividades varias.

• El amplio y diverso mundo de las ONG de inspiración cristiana

Aquí también la presencia es multiforme. Estos grupos están formados por militantes cristianos provenientes de diversas experiencias. La mayoría de ellos se hallan distanciados institucionalmente tanto de lo eclesial como de lo partidario y encuentran aquí un sentido totalizador para sus vidas.

Estas organizaciones son, en su gran mayoría, críticas respecto al modelo de mercado desbocado. Se financian con aportes locales e internacionales. Se manejan con toda la tecnología de última generación y logran impactos sobre públicos específicos.

Desde Fundapaz, que trabaja desde hace décadas con el mundo rural e indígena del NEA y NOA, pasando por las múltiples organizaciones ligadas al espacio educativo inspiradas en el pedagogo brasileño Paulo Freire (entre las cuales se destaca el SES de Buenos Aires) o aquellas insertas en grupos y movimientos sociales urbanos, como Nueva Tierra, u orientadas hacia el hábitat popular, como el SEHAS-AVE de Córdoba, o al trabajo productivo campesino y periurbano, como Bienaventurados los Pobres en Catamarca, hasta las que pelean por reclamar derechos reproductivos y sexuales, como las Católicas por la libre elección, estamos en presencia de amplias redes con conexiones locales e internacionales, con prensa y difusión propia, que generan su propia reflexión y poseen conexiones con el mundo estatal y político y con otras ONG.

• Las personas formadas en una matriz católica de presencia pública e inserción estatal que ocupan puestos en Ministerios ligados a lo social

El catolicismo "desde los pobres" ha logrado convertirse en una cultura que relaciona grupos, personas y redes de significado que, ante la crisis de las representaciones partidarias, logra generar una alternativa de creer sin pertenecer y adhesiones sin ataduras. La presencia de estas personas atraviesa hoy el espacio estatal, los gobiernos y el parlamento a nivel nacional, provincial y local. Se forman sea en la Acción Católica o en los movimientos especializados como la Juventud Estudiantil Católica, sea en comunidades de base o en movimientos carismáticos o de protesta social.

Se trata de asumir un ethos católico que no cuestiona la importancia de lo político ni la cercanía al poder, pero sí los niveles de autonomía y los tipos de proyecto.

• La deslegitimación del "capitalismo salvaje" y la dignidad de las personas

La presencia católica ocupa un lugar privilegiado en la deslegitimación del modelo de mercado desregulado en Argentina. Siguiendo concepciones provenientes de América Latina y de Roma, el discurso de las autoridades eclesiales es de crítico al capitalismo salvaje, a la globalización excluyente, a las políticas del Banco Mundial y del Fondo Monetario Internacional que llevan a la pobreza, y a la política de guerra del presidente Bush. El "tradicional" y "ancestral" antiliberalismo católico se presenta de diversas formas, desde la valorización de la dignidad de la Nación frente a las potencias dominantes, pasando por el rechazo al ALCA y al apoyo al Mercosur, hasta las críticas al Banco

Mundial y a sus políticas que conducen al endeudamiento. Los Estados naciones tienen una fuente impensada de apoyo a sus reivindicaciones de "dignidad nacional".

Estas críticas van acompañadas por otras posturas "principistas" que crean malestares varios. La idea central es que "toda persona es imagen de Dios y, por ende, tiene derechos inalienables". Frente al discurso de "mano dura", de "exterminar a los delincuentes", de estigmatizar a los pobres, etc., el episcopado argentino busca presentarse como parte integrante de la identidad nacional ("queremos ser Nación", dice el último documento episcopal) y como el gran "defensor de la vida integral, especialmente la de los más pobres". El presidente de Cáritas, Mons. Casaretto, declaró, por ejemplo, que frente al crecimiento de la pobreza, "lo primero no es querer que los pobres se vayan a otra parte para olvidarnos que existen", y advierte: "nos equivocaríamos mucho si quisiéramos expulsarlos a lugares aún más pobres". Frente a los que acusan a los pobres de robar y asesinar, afirma: "los mayores delincuentes que suelen usar vehículos robados y que son más peligrosos, no son los más pobres" (2004).

Del mismo modo se expresó la Pastoral Carcelaria de la Iglesia católica. Ante el reclamo mediático y de sectores de derecha por mayor represión y mayores penas a los "delincuentes" frente a lo que consideran una "ola de inseguridad" y de "leyes garantistas", los líderes eclesiales recordaron que toda persona tiene derecho a ser considerada como ciudadana, "aún los delincuentes", y exigió que se cumpliera la Constitución Nacional, que requiere que las cárceles "estén preparadas para rehabilitar".

Este mismo discurso de "defensa integral de la vida y de la ley natural" lleva a que algunos sectores avancen declarando que el "principal crimen" o "la principal violación a los derechos humanos" es el aborto, la imposibilidad de que los fetos puedan nacer

y, por ampliación, denuncian toda ley de salud reproductiva y de educación sexual. El vínculo histórico con el Estado y con la sociedad política les permite negociar legitimidades. De allí los continuos impedimentos para que dichas leyes se apliquen en escuelas o que se hagan efectivas en municipios con la formación médico-educativa de los jóvenes y la distribución gratuita de profilácticos, pastillas anticonceptivas y otros métodos que impidan el embarazo no deseado.

2.2. El caso uruguayo

Comprender la presencia social del catolicismo en la Cuenca del Río de la Plata nos ayuda a evitar generalizaciones y equívocos. La experiencia del Mercosur ha intensificado las relaciones entre autoridades, grupos y organizaciones católicas. Siguiendo el tipo de organización creada en 1955, llamada CELAM, que nuclea a todas las Iglesias del sur del Río Bravo –vieja y renovada desconfianza con el mundo "anglosajón, yanqui, protestante (WASP)"–, las Conferencias Episcopales de Brasil, Argentina, Uruguay y Paraguay decidieron ampliar sus esfuerzos para una mayor presencia en el espacio regional. Un grupo de obispos de los cuatro países se reúne en el área de las tres fronteras, realizando reuniones periódicas y, entre otras cosas, alzando su voz contra el ALCA.

Mas allá de estas declaraciones en común, las realidades nacionales siguen mostrando notables diferencias, evidenciando cómo el tipo de Estado, de sociedad y de memorias legítimas incide en las pautas de comportamiento de los actores, en este caso del católico.

Algunas constataciones fueron relevadas en un estudio titulado "Servicios sociales de la Iglesia católica en el Uruguay"

en 2000, al cual sumamos otras investigaciones posteriores (Da Costa, 2003). Podemos afirmar así que:

1. Los grupos católicos no participan como tales ni en la ejecución ni en el monitoreo de políticas sociales nacionales. El Estado se reserva un casi monopolio de esta. La laicidad –entendida como separación entre el Estado y los grupos religiosos– forma parte de la cultura dominante del Estado, de la clase política y de la sociedad.
2. La participación en la actividad pública es realizada por grupos católicos tales como las asociaciones civiles sin fines de lucro. Esto les permite obtener ayuda y financiamiento nacional e internacional. Como ejemplo, algunas guarderías infantiles sostenidas por parroquias se convirtieron en Asociaciones Civiles para así obtener financiamiento de UNICEF. Constituyeron los Centros de Atención a la Infancia y la Familia, que tienen estatutos aprobados por el Ministerio de Educación y Cultura. Entre sus actividades se destacan la atención a niños, ancianos y la promoción de actividades educativas.
3. A diferencia de Argentina, no existe una institución del peso y del reconocimiento de Cáritas, dado que el Estado sigue estando presente –y activamente– en la implementación de políticas sociales. La experiencia más "famosa" y con presencia mediática es el Movimiento Tacurú, llevado adelante por la congregación salesiana. Consiste en una escuela de oficios situada en un barrio pobre. Ha realizado convenios, que permiten a los jóvenes allí reunidos realizar la recolección de residuos y el barrido en algunos barrios de Montevideo. Esta "escuela de oficios" recibe apoyos de empresas.

4. El amplio mundo de las ONG no está al margen de esta realidad. Se puede decir que no hay "ONG católicas", aunque hay personas católicas en las ONG a título individual.
5. El voluntariado es una realidad en ambas orillas del Río de la Plata. Sin embargo, la concepción de voluntariado encuentra más eco y desarrollo en el Uruguay, dado que es sinónimo de "sociedad civil", espacio en el cual el catolicismo del Uruguay se siente más cómodo.
6. Parece clara la definición de los grupos católicos como enmarcados en una alternativa de "sociedad solidaria". Nos recuerda el estudio que "un número importante de las acciones sociales de la Iglesia constituye un claro ejemplo de servicios públicos promovidos por agentes privados con lógica colectiva e inserción social". Agrega: "es muy significativa la presencia tutelar de la Iglesia (en sus representaciones locales) como animadora de este tipo de actividades y facilitadora a la vez del desempeño de estas (dotación de locales e infraestructura)".

2.3. Pluralidad del campo religioso en la Cuenca del Río de la Plata y la acción social

La actual situación nos lleva a la necesidad importante de profundizar el concepto de campo religioso y sus límites desde América Latina, no solo en la primera versión "académica" de P. Bourdieu (1971), sino, siguiendo los trabajos de M. Weber, en la de "espacios especializados con lógicas racionales propias, como fruto del desarrollo de la modernidad (en el terreno político, moral, jurídico, artístico, científico, medico...)". La secularización en América Latina no es la desaparición de lo religioso sino su recomposición de mil maneras diferentes, en un telón de fondo

de desinstitucionalización y de creencias nómadas por su propia cuenta.

Por parte de grupos religiosos, estar involucrado, inmerso, comprometido con la realidad social y política no significa automáticamente "posturas proféticas". La división no pasa solamente por "salvación de almas" o "compromiso social", sino por el tipo de compromiso y de actores (dominantes o subalternos) involucrados en este. Lo católico, por ejemplo, sirvió tanto para justificar dictaduras militares como para acompañar procesos populares (Soneira, 1996). El intransigentismo católico, sea cual fuere su variante, encuentra en la crítica actual al neoliberalismo, al individualismo y al Dios Mercado fuentes doctrinarias de un gran espesor histórico y cultural (Poulat, 1977).

Las ciudades son, hoy, en algunos países de América Latina, lugar de surgimiento y consolidación de experiencias políticas partidarias ligadas a grupos religiosos. A las "tradicionales" democracias cristianas de inspiración católica se han sumado en Nicaragua, Guatemala, Venezuela, Brasil y Perú experiencias exitosas de partidos políticos de inspiración evangélica –especialmente, bautistas y pentecostales– que han llegado al Parlamento. La relación entre religión, sociedad y Estado no se ha dado de la misma manera en el conjunto de los países. Sumisión, separación, acomodamiento y sostenimiento son formas generales donde los modelos concretos responden a fuertes cargas históricas. Sin embargo, ni en Argentina ni en el Uruguay han perdurado las democracias cristianas ni se han creado con éxito partidos políticos ligados al mundo pentecostal. Es cierto que las causas son diferentes, pero las consecuencias son similares.

Vivimos procesos donde, junto a la privatización e individuación de lo religioso, se da una exteriorización de las manifestaciones religiosas: ocupar la plaza pública en las ciudades o mayor

presencia en los medios de comunicación masivos. La crisis de las mediaciones políticas y sindicales, por ejemplo, o de los modelos de políticas sociales, económicas o culturales da nuevos espacios para que los líderes religiosos canalicen esa protesta en una cada vez más amplia diversidad de posibilidades (Mallimaci, 2004). Es el caso actual de los obispos católicos que, debido a la crisis de representación de los dirigentes políticos, funcionan como reguladores del conflicto social o administradores del descontento y, en el caso argentino, como "fundamento de la Nación católica". Esto significa realizar acciones que son muchas veces poco toleradas por el poder de tumo, o que desembocan en el intento de dicho poder para canalizarlas en su provecho.

Las respuestas de los líderes religiosos a las nuevas demandas sociales significan caminar por una delgada línea, que separa la función de articular las demandas de sectores sociales afectados por el actual proceso neoliberal y la de actuar como agente de control social. Este proceso, a su vez, se ve sometido por parte del Estado a presiones, negociaciones y presencias cuyo control está, a veces, más allá de la capacidad de los líderes religiosos.

En el caso de la gran mayoría de los creyentes (que no son miembros activos de ningún grupo religioso), vemos cómo crece el proceso de individuación y recreación pública-privada de sus creencias: dominación masiva de la cultura del individuo, caracterizada por el subjetivismo y la propia construcción de sistemas de creencias. Pero mientras el proceso de individuación es vivido por los sectores que tienen amplios recursos como "nuevos espacios de libertad frente al Estado, las empresas o las familias", en el caso de las personas empobrecidas, el proceso de individuación significa asilamiento, fragilidad y pérdida de capital social ante la imposibilidad de relacionarse con otros sectores sociales. La búsqueda de comunidad que dé respuestas afectivas y que ordene la

vida en el largo plazo es una prioridad en los sectores pobres y vulnerables.

No se trata de hombres y mujeres "apáticos", "objeto de manipulaciones" y "pasivos frente a lo que sucede". Por el contrario, sus creencias religiosas influyen en su vida cotidiana y dan respuestas a los principales desafíos que se presentan en la ciudad, especialmente a nivel de angustias, pertenencias, integración familiar, etc. La ética religiosa (o la construcción individual-familiar que realizó de esta) aparece, en situaciones de angustia e incertidumbre generalizada, como el gran dador de sentido. De esa manera, se afirma el primado de la experiencia emocional del individuo o grupo restringido sobre toda forma de conformidad institucional.

Se presentan así situaciones que van desde creer sin pertenecer hasta la del cuentapropismo religioso, es decir, la de aquellos y aquellas que arman y rearman sus propios significados de creencias a partir de leer, escuchar y/o participar en diversas manifestaciones de grupos e instituciones religiosas diferentes. Son creyentes peregrinantes, no de una misma expresión religiosa sino de varias (Hervieu-Léger, 2001).

2.4. Del campo religioso al espacio público: nuevos actores y redefinición del campo

El campo religioso en Argentina ha sido hegemonizado por la Iglesia católica, especialmente desde la paulatina crisis del imaginario liberal, a partir de los años 1920. Esto no quiere decir que otros grupos religiosos no estuvieran presentes, pero estos estaban en general ligados a grupos nacionales y étnicos diferenciados y no tenían pretensiones de extenderse. La corriente dominante en el catolicismo de entonces propone un tipo de

catolicismo que no se resigna a ocupar el campo de lo religioso, sino que pretende tener injerencia en otros espacios de la vida del país: el político, el intelectual, el social o el económico. En todas estas esferas la Iglesia tiene algo que decir, programas de acción que proponer, cuadros dirigentes que postular. El catolicismo penetra la esfera de lo político, hasta tal punto que la referencia a la nación y la pertenencia a la Iglesia católica aparecen en Argentina, a lo largo del siglo XX, como identidades totalizantes, a menudo identificadas entre sí, generadoras de pertenencias fuertes y abarcadoras que marcan las coordenadas del espacio político y religioso en el país (Mallimaci, 1995).

Esta simbiosis entre nación e Iglesia, entre Estado y cuadros católicos, religiosidad católica y cultura popular es reconocible durante los períodos de vigencia del Estado Benefactor, especialmente durante la hegemonía de dictaduras militares, como también durante los gobiernos peronistas. El proceso de clericalización de las fuerzas armadas y de militarización de los espacios eclesiásticos genera confluencias de objetivos entre las dos instituciones que logran, durante los gobiernos militares, hacer efectiva la exclusión del oponente político y religioso. El cristianismo popular del peronismo no puede entenderse fuera de la cultura católica intransigente. Sin embargo, luego de la caída de la última dictadura militar (1976-1983), otros grupos religiosos comenzaron a disputar con relativo éxito posiciones en el campo religioso a la Iglesia católica. Los grupos evangélicos pentecostales crecen, especialmente entre los sectores populares, haciéndose más visibles, más numerosos, más multitudinarios. En el seno mismo de la Iglesia las opciones de pertenencia se diversifican, intensificándose el fenómeno de crecimiento de comunidades católicas que reclaman porciones de autonomía cada vez mayores al interior de la institución. Tendencias espirituales de diferentes

signos (budistas, hinduistas, ocultistas, afrobrasileñas) se vuelven presencias cotidianas a través de publicaciones periódicas y volúmenes, avisos en los diarios, apertura de locales y espacios especializados (Carozzi, Frigerio y Carducci, 1993). Este proceso de diversificación genera un paisaje transformado en el cual la Iglesia católica no es ya la gran estructuradora de lo religioso, sino que debe disputar el espacio de las creencias a una pluralidad de instituciones que reclaman un espacio propio y reconocido por el Estado.

A partir de la profundización de la crisis económica y social, desde mediados de los años 90, muchos grupos religiosos comenzaron a redefinir su posición en el campo y a ocupar espacios relacionados con la ayuda social a sectores necesitados. Desde las colectas de alimentos y vestimentas hasta la activación de redes informales en vista de la obtención de trabajos o "changas", grupos religiosos de distintas confesiones se convierten en actores activos en el ámbito de la asistencia a las familias.

Como hemos visto, el caso de Cáritas, ligada a la Iglesia católica, es el ejemplo más conocido por el alcance a nivel nacional, por su presencia mediática y por el gran número de colaboradores y voluntarios que confluyen en su estructura. Los comedores que Cáritas sostiene se convierten, en muchos casos, no solo en la única fuente de alimentos sino también en el principal polo de reunión de los vecinos: frente a la deslegitimación de otras instancias de participación y de otras instituciones organizadoras de la vida colectiva, Cáritas goza de un considerable prestigio asociado a la Iglesia y sostenido activamente por la presencia continua y activa en los barrios.

El proceso de pluralización del campo religioso ha establecido, sin embargo, la visibilidad de otros grupos no católicos –sobre todo evangélicos pentecostales, pero también umbandas

(Muchnik, 2002), espiritistas, protestantes históricos, *new age*–, que desde posiciones organizativas, sociales, teológicas y metodológicas muy diferentes se proponen ocupar un lugar en el espacio social marcado por la agudización de la crisis. Esta pretensión, sin embargo, no se da sin conflictos. El campo de las políticas sociales y de la ayuda social se vuelve también un espacio de lucha entre organizaciones de distinto tipo que buscan conservar sus posiciones. Los grupos religiosos establecen entre sí relaciones de competencia y de colaboración, a la vez que negocian con el Estado sus actividades y sus derechos.

Ocupación del espacio público

Por otro lado, desde la esfera política, se ha renunciado aparentemente a ejercer un rol ordenador de las acciones de los grupos. Uno de los procesos que resulta imperativo estudiar es este movimiento de "privatización" de la ayuda social, en el cual desde distintos grupos se ocupa el espacio de la asistencia dejado vacante por un Estado cada vez más desvinculado de los servicios de salud, educación, y promoción de los sectores populares. Enfocar el estudio en los grupos religiosos nos parece especialmente fructífero: la acción de las Iglesias y las comunidades en el campo de la ayuda social es vasta, extendida, diversa y poco conocida. Estudiar la acción de las comunidades religiosas en la generación de acciones de ayuda social se vuelve indispensable para comprender las profundas transformaciones del campo: actores nuevos, diferentes grados de sistematización y de continuidad, conflictos de competencias e intereses diversificados dan cuenta de un espacio en el que las apuestas han cambiado. Los procesos de fragmentación y dispersión de las políticas sociales merecen que se preste atención a estos, para conocer los tipos de acciones que

realizan, los ámbitos en los que se especializan, los presupuestos de la ayuda que brindan y el alcance de sus políticas.

Como síntesis, vemos un complejo y denso mundo católico con relación a las políticas sociales. Hay que tener tiempo para investigarlo, verlo en el largo plazo y comprenderlo en sus lógicas estratégicas, en las que se destaca su vertiente antiliberal, su presencia en el espacio público y el Estado y su intento de ser considerado identidad de la Nación. La relación de los grupos religiosos con las políticas sociales nos permite comprender desde un lugar social privilegiado a actores, representaciones, estructuras y procesos que hoy se presentan en la sociedad argentina. Una vez más, la imaginación sociológica en marcha.

Bibliografía

Auyero, Javier (2001). *La política de los pobres. Las prácticas clientelistas del peronismo*. Buenos Aires: Cuadernos Argentinos Manantial.

Beccaria Luis y López, Néstor (1994). Reconversión productiva y empleo en Argentina. *Estudios del trabajo*, (7).

Beck, Ulrich (1998). Le conflit des deux modernités et la question de la disparition des solidarités. *Lien Social et Politiques*, (39).

Bourdieu, Pierre (1971). Genèse et structure du champ religieux. *Revue française de sociologie*, (12).

Castel, Robert (1997). *Les métamorphoses de la question sociale*. París: Fayard.

Clarín (10 de junio de 2004). Este fin de semana se hará la colecta anual de Cáritas. *Clarín*.

Da Costa, Néstor (2003). *Religión y sociedad en el Uruguay del siglo XXI. Un estudio de la religiosidad en Montevideo*. Montevideo: CLAEH/Centro UNESCO.

Hervieu-Léger, Danièle (2001). *Le Pèlerin et le converti*. París: Cerf.

Hintze, Susana (comp.) (2000). *Estado y sociedad. Las políticas sociales en los umbrales del siglo XXI*. Buenos Aires: Eudeba.

Mallimaci, Fortunato (1995). Les courants au sein du catholicisme argentin : continuités et ruptures. *Archives de sciences sociales des religions*, (91).

Mallimaci, Fortunato (2003 [7-8 de noviembre 2002]). Religión, catolicismo y sociedad civil en Argentina: entre la nación católica y la reconstrucción plural de los lazos sociales. En *La religión en tiempos de crisis. II Jornadas de Ciencias Sociales y Religión*. Buenos Aires: Nobuko.

Mallimaci, Fortunato (2004). Catolicismo, religión y política: las relaciones entre la Iglesia católica y el actual gobierno del Dr. Kirchner. *L'Ordinaire Latino-Américain,* « L'Argentine est- elle sortie de la crise ? », (198).

Mallimaci, Fortunato y Graffigna, M. Laura (2002). Constitución de redes y movimientos sociales solidarios como estrategia de satisfacción de necesidades. En Floreal Forni (comp.), *De la exclusión a la organización. Hacia la integración de los pobres en los nuevos barrios del conurbano bonaerense*. Buenos Aires: Ciccus.

Mallimaci, Fortunato y Salvia, Agustín (2005). *Los nuevos rostros de la marginalidad. La supervivencia de los desplazados*. Buenos Aires: Biblos.

Muchnik, Maïra (2002). Nouvelles religiosités Argentines. *Archives de sciences sociales des religions*, (118).

Paugam, Serge (1996). *L'exclusion. L'état des savoirs*. París: La Découverte.

Pérez Sainz, Juan P. y Mora Salas, Minor (2000). El riesgo de pobreza. Una propuesta analítica desde la evidencia costarricense. *Estudios Sociológicos* (México), (57).

Poulat, Émile (1977). *Église contre bourgeoisie*. París: Casterman.
Soneira, Abelardo J. (comp.) (1996). *Sociología de la religión*. Buenos Aires: Docencia.
Svampa, Maristella (ed.) (2000). *Desde abajo la transformación de las identidades sociales*, Buenos Aires: Ed. UNGS/Biblos.
Weber, Max (2003). *Economie et sociéte*, vol. 1. París: Pocket Agora.

Protestantismo y política partidaria en la Argentina actual*

En este breve texto analizaremos las relaciones en los últimos años entre protestantismo y participación política partidaria en la Argentina. Para ello veremos las distintas concepciones sobre el protestantismo en América Latina, las relaciones entre religión y política y el actual desarrollo de la cuestión en Argentina a partir de la experiencia en la última Asamblea Constituyente de 1994. Se trata de una reflexión desde las ciencias sociales. Nuestra hipótesis central es que la reestructuración del campo religioso y la lucha por crear nuevos límites y legitimidades lleva al mundo evangélico a incursionar en el mundo político con las fracturas y dificultades que ello significa.

1. Estado actual del protestantismo en América Latina

El pujante y creciente desarrollo del movimiento protestante[1] en los últimos años en América Latina está produciendo una rica

* Extraído de Mallimaci, Fortunato (1996). Protestantismo y política partidaria en la Argentina actual. En Tomás Gutiérrez (comp.), *Protestantismo y política en América Latina y el Caribe*, pp. 265-287. Lima: CEHILA.

1 Utilizaremos indistintamente el concepto protestante o evangélico al referirnos a los distintos grupos cristianos ligados, de una u otra forma, a la

reflexión que nos permite hacer más complejo el análisis de nuestra sociedad. Más aún cuando este crecimiento se da casi exclusivamente entre sectores populares, discriminados y excluidos.

Dejaremos de lado las primeras caracterizaciones como de "invasión de las sectas", "presencia imperialista", "lavado de cerebro" fruto del temor y rechazo tanto hacia lo nuevo como a esta diferente manera de presencia religiosa.

Varias de las afirmaciones estaban teñidas por una lectura del campo religioso[2] hecha o desde el monopolio católico o desde un tipo de visión dependentista (sea esta católica, protestante, nacionalista o de izquierda) que supone que los fenómenos (en este caso los religiosos)[3] son fruto de imposiciones externas o realizadas desde escuelas sociológicas acostumbradas a catalogar como "manipuladas y pasivas" las experiencias de los sectores populares.

¿Cómo dar cuenta entonces de la disidencia en sectores populares expresada a través del movimiento protestante?

Los trabajos pioneros de C. Lalive d'Epinay sobre Chile y Argentina habían mostrado cómo en épocas de crisis, en momentos

---

Reforma. Creemos también que el concepto "movimiento protestante" incluye las diversas estrategias de presencia que los grupos tienen en el campo social, político, simbólico, religioso, etcétera.

2 Utilizamos la definición de Pierre Bourdieu de campo para referirnos a ese espacio diferenciado en una sociedad donde compiten diversos agentes en la producción, reproducción y circulación de bienes: campo político, social, religioso, cultural... Estos campos se hallan relacionados, y delinear sus límites y competencias es parte ya del conflicto. Al final del trabajo daremos más precisiones. Los conceptos son tomados de Pierre Bourdieu (1987).

3 Una interesante revisión histórica crítica de las visiones dependentistas realizadas por protestantes y que al hacerlo trata de "articular una nueva historia desarrollada con rigor científico, pero que a la vez se torne en una 'historia significativa' para el pueblo protestante que desconoce sus raíces" (Amestoy, junio de 1994).

de migración del campo a la ciudad, la comunidad religiosa puede cumplir el lugar de "refugio" que permite la "huelga social, a un determinado grupo de personas". Así explicó el surgimiento y consolidación del pentecostalismo en Chile como reproduciendo el "modelo de la hacienda", con poca posibilidad de movilidad social y crecimiento económico por parte del creyente. La movilidad era sobre todo espiritual y en su hogar y familia (teología dualista: materia y espíritu, Iglesia y mundo) dejando así que el "patrón" o el "pastor" le solucione todas sus dificultades.

El brasileño F. Rolim apuntó al tipo de comunidad que crecía entre los pobres. Esta era acogedora, participativa (en especial para las mujeres) y daba sentido de dignidad. Allí se reduce o elimina la distinción entre agentes productores de lo sagrado y agentes consumidores de bienes simbólicos. Además, hay una fuerte expresión religiosa que se manifiesta en cantos, oraciones, glosolalia, llantos, música que crea un ambiente de fiesta y encantamiento místico poco presente en comunidades populares católicas. En lo que respecta a los miembros, estudia diversos grupos y muestra que "están concentrados desproporcionalmente en las esferas del comercio y de los servicios más que entre los productores directos [...] raramente desean ganar más dinero del necesario para su alimentación, su familia y la colaboración con la comunidad religiosa" (Rolim, 1985).[4]

En otro estudio comparativo de Brasil, Cecilia Mariz (1991) muestra cómo hay también diferencias sociales de proveniencia y por ende expectativas diferentes entre las comunidades cristianas de base (CEB) y los grupos pentecostales. Sabiendo que toda

4 En el seminario que llevamos adelante en la Universidad de Buenos Aires se realizan estos tipos de estudios comparativos, en los que las conclusiones son muy similares a las aportadas por Rolim; consultar F. Forni (1991).

categorización social es provisoria y cambiante, ella muestra que mientras en las CEB participan grupos pobres económicamente con cierta estabilidad sea laboral, sentimental o familiar; la mayor cantidad de ingresantes en los nuevos grupos pentecostales de sectores suburbanos son sobre todo personas que podemos caracterizar como vulnerables y angustiadas ("en la lona") que se encuentran en pleno proceso de degradación familiar, sin trabajo o altamente precario, con problemas de alcoholismo, en el mundo de la droga y la delincuencia (los llamados por algunos investigadores como *underclass*).

De allí que serán distintas las expectativas que se harán unos y otros de cómo encontrar sentido a la vida. En las CEB es posible, dado el piso desde donde se parte, buscar consolidar y ampliar espacios comunitarios: a Jesús se lo encuentra en el compromiso junto a otros por mejores condiciones de vida. En los grupos pentecostales la prioridad estará en salir de la vulnerabilidad, del fracaso, lograr prosperidad, autoestima y sanación individual: a Jesús se lo encuentra en uno mismo, en dar sentido a la vida cotidiana a nivel más vital y personal.

A nivel de lo religioso, se busca reestructurar las visiones anteriores que cada uno tenía antes de ingresar al grupo. Mientras que en las CEB se busca hacer una lectura política y religiosa de, por ejemplo, lo bíblico para así transformar las estructuras externas del sistema de dominación (con un posible desencanto de lo sagrado en ese proceso); en los grupos pentecostales mayoritariamente se busca, a partir también de la lectura bíblica, encontrar a un Jesús que logre sacarme, a mí, del mundo que me ha dominado y aplastado en la vida cotidiana. Para Mariz

> los pentecostales y los miembros de las CEB tienden a la modernización del comportamiento. Esto es fruto de un proceso

> de racionalización religiosa que implica, por un lado, la adopción de una nueva ética religiosa en lo cotidiano y, por otro, el énfasis en la verbalidad, la palabra y la sistematización intelectual de la fe.

¿Cuáles son entonces las interpretaciones globales?

Nos vamos a referir a los últimos trabajos de Bastian, Martin, Stoll y Padilla. Lo importante en todos ellos es que tratan de presentar un mundo de actores complejos y de procesos abiertos a futuros inciertos. Quiebran con interpretaciones reduccionistas o tan estructuralistas que impedían comprender a hombres y mujeres en su vida cotidiana.[5]

El investigador con varios años de permanencia en América Latina, Jean Pierre Bastian, ha realizado importantes trabajos en esta línea. Dejando explicaciones simplistas –la del origen estadounidense o verlo solo como parte del complot imperial contra las luchas populares– ha demostrado con rara rigurosidad las diversas tradiciones que lo han atravesado. Ve un corte entre el protestantismo liberal y los grupos que se expanden a partir de 1960. Analiza "la disidencia que propaga una cultura política liberal radical y moderna, antioligárquica y anticatólica romana" en el siglo pasado creando "sociedades de pensamiento" y avanza hasta la actualidad donde ve cómo "el protestantismo liberal fue suplantado por una nueva expresión religiosa 'protestante': los pentecostalistas latinoamericanos; una verdadera religión sincrética, milenarista, taumatúrgica y, en gran parte, analfabeta".

Bastian ve en el pentecostalismo latinoamericano la reproducción y continuidad del modelo autoritario, corporativo y

5 Cuatro visiones globales aparecidas en la misma fecha: Bastian (1990); Martin (1990); Stoll (1990) y Padilla (1990).

caudillesco propio del catolicismo popular y de religiones indígenas. Recuerda a Lalive d'Epinay que ya había mostrado cómo esos movimientos debían ser vistos "mucho más como una reforma del catolicismo popular que como una renovación interna del protestantismo".

En otro trabajo continúa desarrollando esta tesis y recuerda los estudios donde ven al pentecostalismo como continuidad con religiones chamánicas e indígenas (Bastian, 1993). El pentecostalismo no sería una ruptura sino una continuidad con la "tradicional cultura dominante". Y agrega: "Hoy en la mayoría de las iglesias pentecostales, los líderes son jefes, propietarios, caciques y caudillos de movimientos religiosos que ellos mismos han creado y trasmitido de padres a hijos según un modelo patrimonial o nepótico". Mientras que el protestantismo decimonónico fue de "tradición escrita", este es de "tradición oral". Y finaliza diciendo que "el popular y milenarista movimiento protestante actual parece ser la herramienta para un proyecto de restauración más que una reforma social y religiosa [...] dado su modelo corporativo de control social".

Por otro lado, el investigador David Martin, en su libro *Lenguas de Fuego* relaciona los actuales grupos pentecostales y evangélicos con los protestantismos históricos. Hace una distinción entre las tres "olas" históricas de la revolución cultural protestante. Siguiendo los trabajos de Max Weber a comienzos del siglo XX sobre la relación entre la ética religiosa y el espíritu de una sociedad, menciona el proceso que va desde la "ola" puritana, a la metodista y a la pentecostal. La segunda no reemplazó la primera y la tercera continúa, para coexistir con las dos precedentes. De allí que la actual experiencia tiene como antecedentes los primeros grupos metodistas llegados de Inglaterra y los grupos pentecostales provenientes de Estados Unidos.

Las consecuencias en la sociedad –según Martin– son similares entonces a las causadas por la revolución puritana y metodista. Estos cambios no son fruto de una doctrina explicada, sino de conductas que tienen consecuencias tanto en la doctrina como en la experiencia religiosa. Son las afinidades electivas, ya descritas por Max Weber, entre un fenómeno y otro.

Coincide con Bastian al relacionar la cultura católica en América Latina con el modelo autoritario de integrar poder estatal con poder eclesiástico, fruto del modelo de cristiandad lusoibérica impuesto en la región. Para Martin la revolución protestante busca "diferenciar las esferas de la vida estatal y social, pone en marcha la separación entre Estado y religión y convierte a la fe en una opción personal y voluntaria". En América Latina se está ahora en los primeros pasos de una verdadera revolución, "no se trata de una trasferencia del Norte a Sudamérica a partir de un imperialismo cultural. Tenemos un protestantismo indígena entusiasta caminando en las esperanzas de millones de latinoamericanos pobres". De este modo se cuestiona y se quiebra el monopolio católico y la unidad entre Estado e institución eclesial. Las iglesias pentecostales muestran la creación de "espacios sociales libres ... donde millones de personas son absorbidos en una cápsula social protectora, donde ellos adquieren nuevos conceptos sobre sí mismos y nuevos modelos de iniciativa y voluntaria organización". En esos espacios libres los creyentes viven un compromiso de fe personal, libre y voluntario, que gracias a su flexibilidad les permite desarrollar una gran capacidad de ser nativa [*to go native*]. Por eso "Puede rechazar la fiesta y los compadres en favor de su propio festival carismático y la solidaridad de sus hermanos [...] el pentecostalismo es su propia fiesta". Si la primera instancia importante de inculturación ocurrió a comienzo de siglo a través del reviva! promovido por la iglesia metodista

pentecostal de Chile, "la total autonomía del pentecostalismo es causa y parte de su inmersión en la cultura de América Latina y de su exitosa propagación por personas del mismo nivel educacional que los apóstoles. Si él reproduce elementos de caudillismo... es porque está muy cerca de la base popular".

En lo que respecta a la relación en el mercado religioso ve que

> en general, en lo que respecta a las relaciones de la Iglesia Católica con la sociedad y el gobierno, las chances óptimas para el protestantismo existen donde la Iglesia Católica ha sido drásticamente debilitada y aún la cultura continúa impregnada por lo religioso como es el caso del Brasil, Chile y Guatemala. Si, sin embargo, hubo una comprensiva secularización de la cultura entonces el protestantismo hace pequeños avances como en Venezuela y Uruguay. (Martin, 1990, p. 59)

Hay una ruptura radical con el pasado, pero a diferencia de Bastian, este autor la ve con cierto optimismo y como el comienzo de una revolución global que permitirá llegar a la prosperidad que la modernidad tiene reservada a América Latina luego de haber dejado atrás su pasado autoritario. El autor se pregunta si el modelo europeo con su secularización o el de EE. UU. con su libertad religiosa en medio del poder y el Estado son modelos para universalizar. ¿Se cierra quizás el modelo anglohispánico de extensión de lo religioso del siglo XVI? ¿Se diluye el modelo de relación grupos religiosos, sociedad y Estado inaugurado por la Revolución francesa de 1789?

Recuerda además que el pentecostalismo nació como una religión de pobres y, en otros casos, de los que no solo lo eran sino que también eran negros. Se trata de una religión dualística no

solo en los términos que utiliza sino en que divide por un lado "la Iglesia" y por otro "el mundo", y mantiene animosidad hacia el mundo de lo político. Hoy el pentecostalismo está en América Latina en un momento de "*latency*" y critica a aquellos evangélicos no pentecostales que ahora "abrazan la unión de la iglesia y el mundo y critican al pentecostalismo por ser lento en hacer la deseada transición. Ellos son más 'modernos', más sofisticados, más despiertos en lo que respecta a los problemas estructurales, más preocupados por los pobres pero, menos exitosos con los pobres".

Otro investigador actual es el norteamericano David Stoll. Para él, la extensión del actual protestantismo en América Latina no se trata de una invasión extranjera como se pregona en ciertos grupos católicos o de izquierda, sino un despertar evangélico que ofrece nuevas formas de religiosidad y organización a sectores populares del campo y la ciudad.

Frente a la tesis de Bastian que afirma que se trata de experiencias que reproducen el orden autoritario, o la de Martin que habla de la tercera ola en la revolución protestante, las posturas de David Stoll son más matizadas y elaboradas a partir de numerosos estudios de casos y teniendo en cuenta tanto situaciones estructurales del continente como el actual crecimiento de la disidencia.

Si algo caracteriza a estos grupos es que ofrecen una experiencia religiosa descentralizada. Aunque descentralización, como bien lo recuerda D. Stoll, no es lo mismo que democratización, esta puede crear la oportunidad:

> No se trata de decir que las iglesias evangélicas de Latinoamérica son necesariamente democráticas: el vertiginoso crecimiento de las Asambleas de Dios en Brasil pudo haber sido muy autoritario [...]. Pero el protestantismo evangélico abre a

> todo un mundo de posibilidades de liderazgos. Teóricamente, cualquier hombre puede alcanzar la cima, aun si está casado y sin capacitación formal. Para disidentes, siempre está la posibilidad de sumarse a otra iglesia evangélica o comenzar la propia. Para disidentes católicos que se confrontan con su sacerdote local, no hay muchas veces lugares en el sistema. (Stoll, 1993)

Si bien las posibilidades de liderazgos pueden ser encontradas en las CEB, la experiencia religiosa –nos recuerda– altamente descentralizada y con pocas trabas jerarquizadas (dando lugar a prácticas de culto en los hogares) es propia del mundo evangélico. Y agrega: "el éxito de las iglesias evangélicas desafía los presupuestos acerca de lo que es posible y conveniente en América Latina. Es más fácil culpar a las misiones norteamericanas de distraer a los pobres que enfrentar el fracaso de los movimientos católicos, populistas y revolucionarios".

Además, analiza que, en este momento de nuevas necesidades espirituales, los evangélicos tienen ventajas competitivas.

> En sociedades cuyas economías están siendo globalizadas, cuyas estructuras tradicionales están siendo apartadas, donde la gente debe luchar por ella misma en un ambiente hostil, ¿cómo puede una y centralizada jerarquía satisfacer una nueva población individualizada cuyos miembros necesitan cambiar sus propios caminos? Para estos mismos individuos, afligidos por nuevas formas de inseguridad, ¿cómo podrán las parroquias católicas satisfacer el deseo de tener una experiencia congregacional más sólida? ¿Cómo podrá un sistema organizado alrededor de sacramentos satisfacer el hambre de transformaciones personales? En cada uno de estos puntos,

> las estructuras descentralizadas del protestantismo latinoamericano, la multiplicidad de líderes compitiendo por seguidores a través del carisma y su énfasis en la conversión, provee distintas ventajas. (Stoll, 1993)

Sociedades de pensamiento en el siglo XIX para Bastian, "*free space*" que de todos modos se transforman en políticos y recuerdan el Éxodo de la Teología de la Liberación para Martin, respuesta creativa frente al desarrollo capitalista y manera para los creyentes de cambiar su herencia cultural en Stoll, son nombres para esta realidad y elementos para discutir. No debemos olvidar en estas interpretaciones globales aquellas que provienen de sectores críticas en lo político y que ven en la actual extensión pentecostal la otra cara del modelo neoliberal y de crecimiento de la pobreza.

¿Se trata de grupos que podrán cambiar las estructuras de injusticia y crear individuos más respetuosos de las tradiciones democráticas? ¿El movimiento evangélico es un paso en el camino de desmitificar, secularizar (privatizar) y racionalizar la sociedad latinoamericana o reproduce la cultura autoritaria católica como dice Bastian? Frente a este panorama, ¿qué caminos tomará el catolicismo?

2. Religión y política

2.1. Las interpretaciones

Las reflexiones arriba señaladas nos llevan a profundizar sobre la relación entre política y religión. Temática que ha tenido diversas interpretaciones y escuelas de análisis tanto desde la sociología de la religión, como desde las ciencias políticas y, por supuesto, desde los propios actores religiosos.

Nuevamente, como telón de fondo tenemos la idea que nos hacemos de la modernidad, de la autonomía en la sociedad y del rol, papel, espacio que cumplen o deben cumplir los fenómenos religiosos. Nuevamente aquí la discusión es amplia. En ciertos medios de prensa y entre investigadores existe la tendencia de englobar en el área de "fanatismo o fundamentalismo o regreso al pasado" aquello que relacione el mundo de la política con el mundo religioso.

No será el camino que nosotros tomemos. No hay una relación "universal, por ende verdadera, por ende única y progresista" entre religión y política, entre el campo político y el campo religioso que suponga los roles fijos y por ende diferenciados que deban tener. Hay diversidades de relaciones que debemos analizarlas sin juicios de valor a priori y teniendo en cuenta tanto situaciones sociales, regionales como históricas. Por eso los métodos de la sociología histórica nos ayudarán al análisis de este fenómeno: descripción, comparación y perspectiva de largo plazo.

No partimos de una teoría (en este caso de la secularización, o de la modernidad o de la religión) y tratamos de aplicarla, no tratamos de universalizar, sino que analizamos situaciones concretas con actores concretos, creando teorías de alcance medio que sirven para el análisis de los casos que tratamos pero no para el conjunto del planeta.

¿En dónde nos encontramos hoy sobre esta reflexión en el campo evangélico? Frente a una cierta interpretación "vulgar" que supone que estos grupos religiosos están alejados de lo social y político, encontramos otros autores que nos brindan nuevas pistas de interpretación.

René Padilla, junto a otro grupo de evangélicos, ha analizado sobre esta relación entre religión y política en los últimos años. Primero nos recuerda, y esto es importante, el porqué del

"apoliticismo" que ha caracterizado y caracteriza a los evangélicos latinoamericanos. Tres causas: "La influencia de misioneros cuya enseñanza pasaba completamente por alto la responsabilidad social y política de los cristianos; el complejo de minoría de los evangélicos y el énfasis de una escatología futurista, a la luz de la cual la misión de la Iglesia se reduce a la salvación de las almas" (Padilla, 1991).

Frente a esta situación, y luego de enumerar hechos en el continente que muestran un comienzo de politización de los evangélicos, propone como hipótesis de explicación la crisis socioeconómica de las grandes mayorías por un lado, y el despertar de la conciencia política de los evangélicos por otro. Por ello

> el ingreso de los evangélicos al escenario de la política nacional es un índice de resquebrajamiento de las estructuras de la nueva cristiandad [...] a la jerarquía católico-romana le resulta imposible liberarse de la premisa, varias veces centenaria, de una sociedad latinoamericana esencialmente católica; por lo tanto, actúa con una visión integralista de la Iglesia y la sociedad civil, y cuenta con el apoyo del Estado oligárquico para mantener la hegemonía.

Como característica de esa contracultura evangélica señala la movilización masiva, el ministerio laico y un concepto poco trabajado en otros estudios, porque no se hace justicia al protestantismo latinoamericano si se intenta explicarlo sin referencia a su motivación fundamental: la proclamación del evangelio de Jesucristo... en esa preocupación central por la evangelización están las raíces del tradicional "anticatolicismo" que ha sido (y hasta cierto punto sigue siendo) "una de las características sobresalientes del protestantismo latinoamericano".

2.2. Las distintas posibilidades de relacionar lo partidario con las experiencias religiosas en América Latina

Viendo las experiencias de participación política en los diversos países de América Latina, podemos comenzar a ver distintas estrategias de presencia. Estrategias que responden tanto a la situación en el campo evangélico (crecimiento, disputas, unificaciones) como al interior del campo religioso (papel del catolicismo, de otras iglesias protestantes, de otros cultos) y esto en su relación más global con el conjunto del Estado y la sociedad.

Si bien el "apoliticismo" (o quizás sería mejor comenzar a decir otra manera de entender la relación con el mundo de los partidos) en amplios sectores populares debe ser una variable para no olvidar, fruto tanto de la predicación religiosa como del largo descreimiento frente a las realidades partidarias, existen experiencias en varios países que nos muestran otros caminos. Siguen siendo experiencias minoritarias, con fuertes conflictos en sus congregaciones pero abiertas a nuevas búsquedas.

No se trata, para un grupo de líderes del movimiento evangélico, ya de discutir si hay o no que participar en el amplio mundo de las relaciones entre Estado, sociedad y mercado, y sus mediaciones y representaciones, sino *el modo de hacerlo*. Pero para ello se deberá tener en cuenta, por el momento, el contexto, la historia propia de cada Estado nación y las diferentes oportunidades que se presenten y la capacidad de los actores locales de encontrar las respuestas adecuadas para comenzar a sacar algunas primeras conclusiones. Esto explica por qué en algunos países se da un tipo de procesos y en otros no, mostrando lo complejo del fenómeno y lo poco serio de explicaciones sustancialistas.

Un pequeño análisis de posibilidades nos puede mostrar los diversos rumbos de esta relación. Una primera aproximación es

saber si esas mediaciones serán políticas partidarias o de otro modo. Si es la segunda opción, tendremos la actuación a partir de *lobbies*, marchas, visitas a dirigentes del Ejecutivo y Legislativo, utilización de la red de difusión propia, creación de espacios propios de discusión en asambleas, congresos, reuniones. Es quizás la forma más desarrollada y la menos estudiada en relación con efectos obtenidos y relación costos-beneficios. Es el caso, por ejemplo, privilegiado de Chile y también presente en todos los países de la región.

En el caso de optarse por asumir políticas partidarias, las opciones son también varias. Una es la formación de un partido político "del pueblo evangélico" como puede ser la Organización Renovadora Auténtica en Venezuela, el Movimiento Cristiano Independiente en Argentina y otros similares.

Otra es la de formar un bloque evangélico al interior de una coalición, como fue Cambio 90 en Perú o el movimiento evangélico pro Collor o pro Lula en Brasil. Se podría diferenciar si el bloque está formado por pastores o por líderes y miembros comunes.[6]

Otra posibilidad es asumir cargos individualmente a partir del reconocimiento como evangélico y/o a partir del reconocimiento personal. En el primer caso será coaptado, en el segundo fruto de una carrera al interior del partido. En el primer caso representa el carisma de la organización de pertenencia, en el segundo es fruto del carisma personal. Esto puede ser tanto en partidos o en coaliciones. Se puede llegar como militante del partido o como extrapartidario. Podemos mencionar, entre otros, el

6 Sobre estas distinciones y su actualidad en el debate religión-política en el mundo evangélico, analizar el reportaje al exvicepresidente del Perú, Carlos García (mayo de 1994).

de Benedicta de Silva como diputada en el Partido de los Trabajadores (como carrera militante) en Brasil o de Míguez Bonino como constituyente en la lista del Frente Grande de Argentina (como notable miembro de la comunidad protestante).

El caso más conocido de llegada individual y que se ha convertido en el primer evangélico elegido democráticamente en América Latina fue el del presidente de Guatemala, Jorge Serrano Elías, miembro de la Iglesia pentecostal "El Shaddai" (Dios omnipotente).

Es decir que en cada uno de los casos juegan tanto posturas asumidas como grupo o como individuos, primando criterios de la lucha partidaria o de presencia evangelizadora, dependiendo, recordémoslo una vez más, de contextos locales con historias propias. Lo importante es comprender que la lógica de funcionamiento en cada uno de los casos será diferente.

3. Las particularidades en la Argentina

3.1. Antecedentes

Salvo a fines del siglo XIX y principios de siglo XX, donde grupos católicos formaron pequeños partidos que llevaban tal nombre,[7] no hay experiencias partidarias significativas ligadas a grupos institucionales religiosos. La experiencia de la Democracia Cristiana, con poco peso en votos desde sus orígenes y refundación en 1954, ha mantenido sus distancias y autonomía en

7 Para un análisis de larga duración sobre la presencia social y política de los católicos en Argentina ver F. Mallimaci (1994). El primer partido confesional católico en Argentina fue "La Unión Católica" creado en 1884 para luchar contra el enemigo liberal. Como dice N. Auza (1962): "el partido confesional resultaba de esta manera la réplica a la confesionalidad del gobierno".

referencia a la institución eclesial católica (Parera, 1986). Por supuesto que esto no ha significado que creyentes no participen en puestos políticos y como funcionarios de diversos gobiernos. Es el caso, por ejemplo, de aquellos formados en el catolicismo integral, catolicismo en toda la vida, que han buscado en su conflicto con la sociedad moderna diversas formas de penetrar al Estado para "construir el reinado social de Jesucristo". Gobiernos militares, civiles y democráticos los cuentan entre sus funcionarios.

Es decir que la presencia de hombres y mujeres formados en grupos religiosos y que a partir de esa creencia se ligan al Estado y el poder, de una manera u otra, es una constante en la realidad argentina. Lo que cambia es el tipo de Estado, de sociedad, de pertenencia religiosa y de relación. Tal es el caso actual del movimiento evangélico. Salvo casos esporádicos de algunos pastores del "protestantismo histórico" en las últimas décadas ligados a frentes "progresistas", en su mayoría había primado la prescindencia o el "apoliticismo" o las relaciones directas.

Quebrando con esa tradición e innovando radicalmente en el caso del llamado a elecciones para la Asamblea Constituyente en abril de 1994, tuvimos dos casos de ofertas. Por un lado, la del pastor metodista Míguez Bonino en las boletas del Frente Grande (coalición de centro izquierda) de la ciudad de Buenos Aires, y por otro la de partidos evangélicos como el Movimiento Cristiano Independiente y el Movimiento Reformista Independiente en la provincia de Buenos Aires y Córdoba, respectivamente.

3.2. Modelo uno: Un pastor como extrapartidario en un frente de partidos políticos

Se trata del caso de José Míguez Bonino, conocido ampliamente en los ambientes cristianos y caracterizado por sus posturas

progresistas cercanas a la Teología de la Liberación. Reconocido dirigente tanto latinoamericano como mundial, participó como invitado especial al Concilio Vaticano II organizado por la Iglesia católica. Es pastor de la Iglesia Metodista, importante iglesia de trasplante y/o de inmigración en la sociedad argentina.

Con casi el 40 por ciento de los votos, triunfó por primera vez en la ciudad de Buenos Aires (ante el asombro del oficialismo y de las otras oposiciones) la coalición de centro izquierda llamada Frente Grande. Esto posibilitó que Míguez Bonino, que *no estaba entre los primeros puestos*, llegara a la Constituyente.

El Frente Grande tenía la particularidad que llevaba otras figuras religiosas. Como primer candidato en la provincia de Neuquén estaba el obispo emérito católico Jaime de Nevares, quien ganó las elecciones. Otros sacerdotes católicos apoyaron públicamente estas listas. También fue electo como constituyente provincial en la provincia de Buenos Aires el sacerdote Elíseo Morales. Otro obispo metodista fue invitado a ser el primero en la lista de la provincia de Santa Fe, pero rechazó el ofrecimiento.

Tanto el obispo como el sacerdote, por motivos diversos, renunciaron a sus bancas en la Constituyente. El primero por motivos éticos (no aceptó legitimar con su presencia el acuerdo de los grandes partidos). El segundo por dificultades internas con el clero y obispo de su zona.

La explicación del porqué de la aceptación de la candidatura de Míguez Bonino fue clara. Esta aparece en *El Estandarte*, periódico ligado a la Iglesia Metodista. Expresó que sistemáticamente se había negado a que los pastores en actividad asuman candidaturas partidarias. En este caso era particular, puesto que se trataba de la reforma constitucional que afecta al conjunto de la sociedad argentina. A su vez incursiona en el tema de la relación

entre religión y política, mostrando sus diferencias con las otras opciones

> la discusión acerca de si los evangélicos deben participar en la vida política y cómo deben hacerlo, se ha vuelto importante en casi toda América Latina porque la experiencia histórica nos muestra que los partidos confesionales suelen caer en una confusión de planos: sacraliza los temas políticos y superficializa las convicciones religiosas. Pero sí creo que es legítimo y a veces necesario que un pastor participe en organizaciones sociales que tengan objetivos de bien común [...]. Pero, ¿por qué el Frente Grande? ¡Probablemente porque fue el único que me invitó! Pero además porque no implica una definición partidaria: somos varios los que no pertenecemos a ningún partido político. (Míguez Bonino, febrero-marzo de 1994)

Las razones de su presencia, pero ahora publicadas en otra prensa evangélica como es *El Puente,* ya no como carta sino como un suelto en el diario tiene como título: "Míguez Bonino: teólogo y pastor metodista". En el resumen se dice que

> la responsabilidad empieza y termina con este hecho concreto... me animo a asumirlo luego que la Federación Argentina de Iglesias Evangélicas (FAIE), la Asociación Cristiana de Iglesias Evangélicas de la República Argentina (ACIERA) y la Conferencia Evangélica Pentecostal (CEP), las organizaciones más representativas de nuestro mundo evangélico, dieron a conocer sus expectativas sobre la reforma. Encontré una gran coincidencia entre la posición y las propuestas del

> Frente Grande y las que, como cristiano evangélico, me parecían fundamentales.[8]

Como vemos en este suelto periodístico, no se reproducen las consideraciones de Míguez Bonino sobre su interpretación y rechazo a los partidos confesionales.

3.3. Modelo dos: Partido del pueblo evangélico. El Movimiento Cristiano Independiente y el Movimiento Reformista Independiente

Aquí se trata de un caso más novedoso y particular puesto que se trata de la creación, desarrollo y consolidación de una experiencia política partidaria llevada adelante por miembros de iglesias que hacen proselitismo activo, ligadas especialmente, pero no solo al mundo bautista y pentecostal.

El Movimiento Cristiano Independiente tiene algunos años de funcionamiento, pero fue recién en las elecciones para diputados nacionales de 1993 que hizo su aparición pública en la provincia de Buenos Aires. Aquí se concentra casi un tercio de la población del país y los mayores índices de pobreza, desocupación y vulnerabilidad. Su actual presidente es el comisario general Carlos García, miembro de una iglesia pentecostal de San Justo (distrito del Gran Buenos Aires).

La primera intención al fundarlo fue crear un lugar de encuentro de responsables de diferentes congregaciones a fin de aunar esfuerzos en lo relativo a lograr cambios en la Constitución y

8 Nota publicada en *El Puente* (marzo de 1994), periódico cristiano interdenominacional, que, según sus propias fuentes, con 40 mil ejemplares mensuales refleja las posturas de las iglesias evangélicas.

las leyes en lo referente a la discriminación religiosa.[9] Al mismo tiempo, en algunos sectores del grupo, estaba ya la idea de conformar un partido político.

Fue así como, luego de discusiones internas, se decide participar en las elecciones de 1993. En las primeras elecciones obtuvo alrededor de 40 mil votos sobre un electorado habilitado de casi 8 millones de personas. No pudo obtener ningún diputado aunque dio fuerzas para intentar nuevas incursiones en el mundo de la política partidaria, aunque la discusión interna sobre su rol y especificidad continuó.

La Asamblea Constituyente fue un nuevo desafío. Recordemos que el último año (1993) varias movilizaciones, marchas y propuestas llevaron al mundo evangélico a ganar la calle pidiendo por una nueva legislación sobre la relación Estado-religiones en la cual no se sintieran discriminados. La promulgación de una nueva ley de libertad de consciencia y religión propuesta por el Poder Ejecutivo permitió que la discusión dejara de quedarse en los pequeños ámbitos de los escritorios y templos para llegar a una mayor opinión pública. Además, significó dejar de lado los conflictos internos y cierto apoliticismo que había caracterizado al movimiento en Argentina.

Esto creó la expectativa de que hubiera grupos evangélicos a la búsqueda de nuevos referentes políticos y la posibilidad entonces de acrecentar en votos la experiencia del MCI. La unión de las distintas denominaciones ayudó a crear esta conciencia. El movimiento evangélico estaba en las puertas de ser un nuevo

9 Entrevista al pastor Recio de las iglesias bautistas, miembro del MCI y candidato para la Asamblea Constituyente de agosto de 1994. Le agradezco toda la información dada que me ha permitido comprender mejor la lógica de funcionamiento.

movimiento social con autonomía, identidad propia y creador de nuevas formas de organización social (Maróstica, junio de 1994).

De allí que para las elecciones de constituyentes la plataforma del MCI propusiera:

> Una reforma de la Constitución Nacional que asegure la libertad, la igualdad y la no discriminación para todos los habitantes de la República Argentina.
>
> - Una legislación justa que contemple los derechos y posibilite el desarrollo integral de cada habitante, asegurando:
> - Un ejercicio democrático amplio, ágil y competente.
> - Una educación con normas éticas que establezcan límites claros para la legislación, para los educadores y para los educandos, que impidan el constante deterioro moral.
> - Optimizar la calidad de vida garantizando la protección de esta desde el momento de su concepción hasta la dignificación de su ancianidad.
> - La defensa ecológica de nuestro suelo, mar y espacio aéreo, a fin de preservar nuestra patria y dejar un legado distinto a las futuras generaciones.

La propaganda que comenzaba con un título a grandes letras diciendo: "Cristianos evangélicos de Buenos Aires. Ahora más firmes y adelante que nunca [...]" finalizaba diciendo: "para ser oídos necesitamos demostrar la existencia de un pueblo evangélico unido y consciente de su responsabilidad como ciudadanos argentinos" (*El Puente*, abril de 1994).[10]

10 Publicación a media página. Junto al programa aparece la lista de candidatos con la consigna "Hermano, su voto decide el 10 de abril".

Con respecto a los miembros (ver hoja adjunta) se autodefinen como "pastores y líderes de representación nacional". A diferencia de las elecciones anteriores y teniendo en cuenta la excepcionalidad de la reforma de la Constitución, esta vez las listas estuvieron formadas por reconocidos pastores de las tres asociaciones más reconocidas del mundo evangélico: la FAIE, la ACIERA y la CEP.

En otro manifiesto firmado por los cuatro primeros puestos (tres pastores, Gabriel Vaccaro, Juan Passuelo, Eduardo Recio, y una docente, Silvia Petrini, puesto que la ley argentina exige que el 30 por ciento de los puestos deben ser ocupados por mujeres) recuerdan que

> han respondido *no como políticos* sino como siervos y siervas de Dios que, tomando la posta de nuestros mayores en el Evangelio e imitando el compromiso de sus vidas, entendimos que más de 100 años reclamando por la libertad, la igualdad y la no discriminación (de la que como evangélicos hemos sido objetos), deben ser asumidos con responsabilidad. [Finaliza con un pedido:] su voto decidirá la participación evangélica en la construcción de los destinos del país [...].

En el resumen que hace *El Puente* de cada uno de ellos se recuerda que

> el pastor Vaccaro fue ordenado en 1947, fundador y director de la Asociación la Iglesia de Dios (ALIDD), abogado; el pastor Juan Passuelo fue el presidente de la Conferencia Evangélica Pentecostal hasta marzo de 1994 y actualmente es vicepresidente de esa entidad que agrupa a la mayor parte

> de las iglesias pentecostales. Silvia Petrini es docente y desarrolla su pastorado junto a su esposo en la Iglesia Cristiana Evangélica - Hermanos Libres.

Comparando las listas del 93 con las del 94 y dado el carácter limitado de la Asamblea Constituyente hay mayor participación de pastores con fuerte capital simbólico e institucional, caso que no se había dado en las elecciones anteriores. De todos modos, no figuran las personas más conocidas en la sociedad (a través de los medios y por actos masivos) como evangélicas (nos referimos al pastor Giménez, Anacondia, Cabrera, Freyson...).

El primero de ellos había llamado a los fieles para que apoyaran públicamente el MCI en sus inicios (1991) "afiliándose, colaborando económicamente y dando su voto para llevar la voz evangélica al gobierno" poniendo mesas en su templo para dicha tarea (Tort, Pessina y Soneira, 1993). Para las elecciones de 1994 no hizo campaña pública.

Desde el punto de vista interno de relación con sus comunidades y doctrinal-teológico es interesante hacer notar que varias veces aparecen comunicados y sueltos mostrando que

> los pastores están comprometidos en esta acción de política no partidista a título personal [...]. Ambos pastores (Vaccaro y Passuelo), cuyas organizaciones no les permiten intervenir en política, solicitan una excepción. Consideran que su participación es un "favor a la patria" y no una actividad partidaria, concepto que adopta el resto de los candidatos.

En lo referente al apoyo y la manera de expresarlo encontramos que *El Puente* del mes de las elecciones decide hacer explícito su apoyo al MCI, considerándolos como los únicos candidatos

evangélicos. No hay ninguna referencia explícita a, por ejemplo, Míguez Bonino y una crítica, velada pero directa, a otros candidatos anteriores del movimiento. En una especie de editorial dice: "más allá de aceptar o no al MCI, creemos que en esta ocasión sería tonto y hasta ingenuo no respaldar con nuestro voto a los candidatos evangélicos. Es que esta vez no está en juego ningún cargo político sino la posibilidad de hacer oír nuestra voz en las discusiones sobre la reforma constitucional, donde los evangélicos tienen tanto que decir. Además, con una mano en el corazón, esta vez los candidatos son siervos realmente representativos".

El *Expositor Bautista* que publica artículos y reportajes sobre la importancia del compromiso político de los evangélicos (como vimos en la entrevista en el número de marzo de 1994 a Carlos García, último vicepresidente del Perú) no menciona a los candidatos del MCI ni a Míguez Bonino.

Un artículo de René Padilla en *El Puente* cuyo título es "Cómo votaremos el 10 de abril" trata de mostrar que el compromiso político no es algo "sucio" como se dice en las iglesias, que es importante informarse lo más objetivamente posible y plantea que es necesario "dejar a los miembros en libertad para que decidan por su cuenta, según su propia conciencia". Pero también insiste (sin dar nombres ni siglas) en que "no descartemos la posibilidad de dar nuestro voto a favor de los candidatos evangélicos que han sido propuestos como candidatos constituyentes. El que en América Latina haya evangélicos para actuar políticamente a nivel nacional es un fenómeno nuevo que está vinculado con el crecimiento numérico de nuestras iglesias. ¿No habrá llegado el momento de que suceda lo mismo en la Argentina?

Luego de gastar alrededor de US$ 120.000 para la campaña (otorgados por el Estado argentino a partir de los votos de la última elección, es decir US$ 2,50 por cada voto) y en la esperanza

de lograr "156.000 votos para que estos dos líderes (Vaccaro y Bravo) se integren al total de los 138 constituyentes provinciales", los resultados de las elecciones del 10 de abril permiten duplicar los votos del 93 pero no alcanzan para obtener el mínimo que la ley exige.

El MCI obtiene en la provincia de Buenos Aires 85.182 votos (el 1,42 por ciento del total de votos escrutados) y el MRI de Córdoba 17.579 votos (el 1,24 por ciento). Ninguno de los dos logra obtener ningún cargo a la Constituyente.

A la hora de explicar estos resultados, la información que aparece en *El Puente* dice que fue debido a "la inexperiencia, falta de fiscales en cada mesa, robo de boletas. De los 3.500 necesarios solo consiguieron 1.200 [...]. *El Puente* consultó al pastor Recio si el MCI se convertiría en la voz de los evangélicos y dijo: Jamás, aunque el MCI se define por su fe, los evangélicos no tienen por qué ser representados por un partido" (*El Puente*, mayo de 1994).

4. Reflexiones a partir de esta experiencia

4.1. La experiencia política partidaria del mundo evangélico

Tendremos en cuenta principalmente para el análisis la experiencia partidaria directa del "pueblo evangélico". El éxito obtenido por Míguez Bonino merece otro tipo de reflexión, mostrando una vez más las diversidades de opción hoy posibles en la Argentina.[11]

Nos concentraremos en los resultados del MCI y del MRI. Nos muestra los límites que por el momento tiene una

11 Sobre la relación entre clero y política partidaria para el caso del Frente Grande consultar F. Mallimaci (abril de 1994).

experiencia política partidaria desde el mundo evangélico a la búsqueda de nuevas legitimidades. Además, el resultado de las elecciones vuelve a poner en discusión la cantidad de miembros y el tipo de adhesión a la nueva cultura.

Creemos sin embargo que el análisis debe ser tanto político como religioso. Pero es fundamentalmente desde el campo religioso que debemos situarnos para comprender el fenómeno.

Coyunturalmente, las causas de los límites actuales en la cantidad de votos son varias:

a. Por un lado, el "apoliticismo" (o mejor dicho la relación de autonomía entre los dos campos) sigue vigente en la mayoría de los que participan en el mundo evangélico. Si se calcula en casi 2 millones de personas el nivel de adhesión evangélica (cifra casi imposible de probar, estimada según encuestas y tomando el vocablo adhesión en sentido amplio), se está lejos de representar a ese mundo desde una expresión política partidaria tal cual fue ofertada en esta elección.
   Por otro lado, no debemos olvidar –y esto es propio de la Argentina– la extensión- persistencia de una cultura católica difusa, que permea el conjunto de la sociedad y puede también dificultar adhesiones públicas religiosas diferentes.
b. El peso que las estructuras partidarias con definiciones ideológicas siguen teniendo en la Argentina. Salvo algunas experiencias provinciales, cuatro partidos nacionales acaparan casi el 90 por ciento de los votos de todo el país. Es más fácil incursionar en lo local que hacerlo a nivel nacional.
c. A nivel popular continúan relaciones de caciquismo, caudillismo y clientelismo con los partidos dominantes y los gobiernos locales. Un estudio pormenorizado vería cómo hay

diferentes tipos de relaciones entre pastores, punteros barriales y gobiernos locales. Es decir que para mantener y/o acrecentar la red de servicios comunitarios que cada congregación lleva adelante conviene, por el momento, incrementar la relación con el poder local más que crear alternativas propias.

d. Aunque se afirme que no se trata de un partido confesional, el discurso, los candidatos, la propaganda, el mensaje está dirigido especialmente y casi monopólicamente al pueblo evangélico pentecostal.

e. Una nueva lógica partidaria rompe con el clientelismo (o el toma y daca) de los partidos dominantes para abrir otra vía más transparente, también cargada de posibilidades de reproducir los "Vicios" del sistema de partidos pero con la posibilidad de ser sancionada por el voto.

   Además, una nueva lógica política para un determinado grupo social permite una mayor democratización del conjunto de la sociedad y abre un debate sobre el papel, espacio y representación de minorías, hasta ahora subordinadas a ser uno más en las listas hegemonizadas por las estructuras partidarias. Esto significa dar paso a un sistema político y partidario sin partidos hegemónicos y donde las minorías tengan nuevos espacios públicos a través de partidos políticos. Esto puede significar también que se vaya lentamente, al igual que en el campo religioso, acabando los votos cautivos. ¿Hay ya una cultura evangélica con identidad propia?

f. La propuesta más "tentadora para ganar adeptos es hoy la referida a la no discriminación de la disidencia y a respetar los derechos de ciudadanía para todos. En el caso argentino, el lenguaje de "mayoría silenciosa" fuertemente conservador está hoy más monopolizado por la Iglesia católica. Típica es

la campaña en defensa de la vida desde la concepción y contra todo tipo de aborto donde la Iglesia católica hace público su mensaje y dado cierto anticatolicismo prioritario en grupos evangélicos es imposible acoplarse a él. Es decir que la diferenciación con la jerarquía católica es, en Argentina, no tanto en el discurso moral sino en la defensa del pluralismo y la diversidad en el conjunto de la sociedad, pero allí no es fácil obtener el apoyo de la totalidad de los líderes evangélicos, varios de ellos en "guerra espiritual" contra los demonios personificados en tales o cuales experiencias sociales y religiosas.[12]

Por otro lado, amplios sectores populares votan o peronismo o MODIN, ambos con posturas fuertemente nacionalistas y populistas. El Frente Grande también arrastra apoyo popular, aunque en menor medida.

g. Pareciera, por el momento, que una mayoría del pueblo evangélico opta a la hora de votar por sus identidades sociales o ideológicas más que por las religiosas. La protesta y disidencia simbólica están a la búsqueda de una alternativa real de protesta política. Los términos de esta están en discusión.

4.2. Reestructuración del campo religioso

Si algo surge del conjunto de interpretaciones es que vivimos un momento de profundas transformaciones del campo religioso en América Latina. Frente a aquellos que suponían la desaparición o retraimiento de lo religioso al campo estricto de lo íntimo y lo privado, asistimos a nuevas modalidades de su presencia.

Lo novedoso es que esta reestructuración se da no por el avance del espíritu agnóstico o por los cambios en la matriz

12 Este tema está muy bien tratado en Hilario Wynarczyk (1993).

dominante como es el catolicismo, sino por el crecimiento de la disidencia religiosa. Pero no de cualquier disidencia religiosa sino de aquella que hace del "fervor, la emoción y el encantamiento" sus principales atributos.[13]

El mundo social es el lugar de luchas a propósito de palabras que deben su gravedad –y a veces su violencia– al hecho de que las palabras hacen las cosas, en gran parte, y que cambiar las palabras y, más generalmente, las representaciones es ya cambiar las cosas. He aquí entonces las dificultades que tenemos a la hora de "nombrar" lo que estamos viviendo. Según donde nos ubiquemos, serán nuestros nombres. ¿Verdadero protestantismo? ¿Continuidad o ruptura con el verdadero espíritu de la Reforma?

Debemos comprender que las personas están situadas en un espacio social, que no son de cualquier parte, es decir intercambiables, como lo pretenden aquellos que niegan la existencia de las "clases sociales". Por eso es tan importante conocer quiénes son aquellos que participan en cada uno de los grupos religiosos. Es en función de la posición que ocupan en ese espacio muy complejo, que se puede comprender la lógica de sus prácticas y determinar, entre otras cosas, cómo clasificarán y se clasificarán y, llegado el caso, cómo se pensarán como miembros de una clase.

Si el mundo social tiende a ser percibido como evidente y a ser captado es porque las disposiciones de los agentes, sus habitus, es decir las estructuras mentales a través de las cuales aprehenden

13 Ver el tema de la reestructuración del campo religioso y del cristianismo en particular, con un excelente estudio histórico de la relación religión-modernidad, en *Vers un nouveau christianisme?* (Hervieu-Léger, 1986). Allí manifiesta "que la secularización no es la desaparición de la religión confrontada a la modernidad: es el proceso de reorganización permanente del trabajo de la religión en una sociedad estructuralmente impotente para responder a las esperanzas que se requieren para seguir existiendo".

el mundo social, son en lo esencial el producto de la interiorización de las estructuras del mundo social.[14]

5. Campo religioso ensanchado

Cuando hablamos de campo religioso nos referimos a un espacio teórico donde se puede reconstruir la lógica de la interpretación entre agentes e instituciones productoras y distribuidoras de bienes simbólicos de salvación por un lado, y los sectores sociales que "compran" aquellos bienes según el juego de la oferta y la demanda. Por otro lado, los agentes e instituciones productoras (sacerdote, pastor, profeta, hechicero, mago, etc.) entran en competencia para detentar el capital y poder religioso en un campo religioso históricamente determinado. El uso, apropiación y gestión del capital simbólico es central para entender conflictos y decisiones. En todo campo hay una lucha por el monopolio de la legitimidad y por la imposición de la definición. Por eso se debe evitar el error positivista de la definición previa.

Los límites de este campo religioso son los que hoy están en discusión en América Latina. Limites que se expanden por diversos lados. Uno es hacia el campo médico y el cuidado de la salud. Toda la discusión que escuchamos entre "ciencia médica" y "charlatanismo mágico" puede ser interpretada por el control de ese campo. Lucha simbólica por imponer la definición entre el médico, el curandero, el psicoanalista, el sacerdote, el manosanta, el hechicero; todos dicen curar... todos intentan imponer su definición de enfermedad ...

14 Seguimos en este y otros conceptos el esquema de análisis del campo religioso de Pierre Bourdieu (1971).

Otro lugar hacia donde se expande es por la manipulación simbólica de la conducta de la vida y la orientación de la visión del mundo entre un continuo que va desde los clérigos a la antigua –con sotana– a los miembros de la multiplicidad de grupos religiosos, psicoanalistas, psicólogos, médicos (médicos de medicina psicosomática), sexólogos, profesores de expresión corporal, de deportes, de combates asiáticos, a los consejeros de vida, a los trabajadores sociales, funcionarios públicos, dirigentes partidarios ...

Y en el último tiempo este campo se está ensanchando hacia el campo político que también vive una profunda reestructuración debido a los cambios estructurales en el Estado y la sociedad. Esto lleva por un lado a la discusión sobre cuáles son los límites de uno y otro campo. Por un lado, los que monopolizan el campo político descalifican toda nueva presencia política proveniente de otros campos (en este caso el religioso) con los (des)calificativos de fundamentalismo, fanatismo, obscurantismo, etcétera.

Desde el campo religioso también se trata de una discusión abierta sobre si se debe y cómo participar. Aquí todo tipo de alianzas son posibles según las estrategias particulares de cada uno de los actores en el momento de la confrontación según la lógica de costos-beneficios.

David Martin explica con claridad cómo y dónde se han dado los mayores crecimientos de la disidencia (Brasil, Chile y Guatemala) aprovechando la particular situación del campo religioso y las ligazones con el Estado. La lógica del crecimiento en el campo religioso y la utilización de cualquier medio para obtener ese fin crea discusiones al interior de los grupos. ¿Es lo más importante? ¿A largo plazo, es lo más conveniente? ¿Cuáles son los criterios sociales o teológicos o bíblicos? ¿Se pueden combinar? ¿Quién y cómo determina cuáles son aquellos que corresponden

a la "verdadera" interpretación? Humberto Lagos (1986), tomando el ejemplo de Chile, lo plantea con una fina agudeza: ¿legitimidad "metasocial" o afirmación del Dios de la vida?[15]

Aquellos que incursionan en el campo político fundamentan esta presencia (al comienzo) no como invasión sino como consecuencia lógica de la integralidad de las convicciones. Podemos así entender la presencia política por un lado como estrategia de crecimiento en el propio campo religioso, y por otro como intento de ensanchar los límites legítimos del actor en el conjunto de la sociedad. Sin embargo, sigue siendo tema de discusión (y por ende deslegitimación) si se trata de presencias personales, institucionales, en partidos políticos, como *lobby*, como asesores, como clientelas...

Lo que nos muestra es que el modelo de un campo político totalmente secularizado no es hoy el hegemónico. Los compartimientos estancos, si alguna vez existieron, han estallado. "Síganme, no los voy a defraudar", "Argentina, levántate y anda" no son dichos de un líder religioso sino del presidente de los argentinos, Dr. Carlos Menem.

Las ofertas y demandas no son iguales cuando se trata de grupos minoritarios o de porcentajes significativos de la población. Una vez más debemos ver un *continuum* de prácticas, lógicas y estrategias de actores religiosos en el campo político. Al mismo tiempo hay que recordar que el *continuum* va desde aquellos que tienen como concepción que el mundo de la política es el mundo

15 Dice allí: "los años de dictadura militar constituyeron un muy buen ejemplo de prácticas sociales e ideológicas de algunos líderes evangélicos, que comprometieron gravemente la imagen pública de las iglesias al establecer una espuria e incondicional relación con un gobierno sancionado nacional e internacionalmente por los atentados a la dignidad humana" (Lagos, 1986).

sucio del pecado y del demonio, hasta los que crean opciones partidarias confesionales o no, pero dando respuesta a lo que creen como anhelos del movimiento evangélico.

Las instituciones del tipo Iglesia o de aquellos agrupamientos significativos que cumplen (a su modo) la misma función, dentro de este esquema, aparecen como intentando ser los monopolizadores legítimos de los bienes de salvación. Lucha, a diferentes niveles y espacios, por la imposición de la definición legítima. Está en la lógica del crecimiento... En el caso argentino y dentro del campo evangélico ya está planteado. Santiago Villarreal (mayo 1994), profesor de ética en el Instituto de Reflexión y Estudios Teológicos se pregunta: "¿ACIERA se está ocupando de publicar ciertas 'normas éticas' para las iglesias? ¿Tiene ACIERA el respaldo que las autoriza? ¿Qué reglamentan? ¿Y la libertad de cada creyente?".

6. La experiencia de la disidencia

Creo que las reflexiones de Bastian, Martin, Stoll y Padilla aportan sustantivamente para conocer más a fondo las causas de la expansión de este tipo de protestantismo y sus vínculos sociales y políticos. También son una exigencia para seguir investigando en cada una de nuestras sociedades a fin de perfeccionar, criticar, aportar mayores elementos para el debate.

Vista la experiencia en nuestro país es posible que uno coincida con Bastian, al ver que hay una ruptura entre la experiencia del protestantismo liberal decimonónico y la actual de crecimiento de los pentecostalismos. Se trata eso sí de una disidencia religiosa de fuerte presencia popular al cual el protestantismo decimonónico, por motivos diversos, le fue difícil arribar.

Caracterizar a esta cultura popular, como lo hace Bastian, solo como autoritaria y caudillesca es ambiguo. Es importante hacer frente a tanto "romanticismo" populista o "cristiano" que cree que por ser popular ya es "revolucionario". Martin es exponente de esta visión, pero desde otro ángulo. Nos dice que "la cultura del pueblo ha mostrado cierta resistencia a la enseñanza católica. Es comprensible en áreas donde la gente sometida mantuvo una resistencia escondida a la religión de sus amos [...]". Para uno, los que se convierten son católicos autoritarios, para el otro nunca fueron católicos realmente...

Pero debemos ser más precisos. En dicha cultura no hay solo reproducción de viejos modelos de hacienda o de patrón (propio de un mundo rural, oligárquico) sino también de empresarios corruptos, de burgueses represores y de liberales autoritarios (propio de un mundo urbano y capitalista). El continente hace siglos que vive bajo el predominio de relaciones capitalistas e integrado a la economía mundial.

Por otro lado, debemos ver allí también resistencia y lucha simbólica (tanto en el espacio barrial, como familiar, como religioso, como de género), búsqueda de alternativas y nuevos sueños junto a consumo y reproducción. En esta compleja interacción, ni los grupos, ni los espacios sociales están ya definitivamente fijados de una vez y para siempre. El origen o el contenido no bastan para decir si es autoritario o reformista. Lo importante será examinar su uso, las relaciones con los poderes hegemónicos en cada coyuntura, el sentido que se da a la acción colectiva en cada caso concreto.

De allí que es importante complejizar el análisis de lo que entendemos por popular y su cultura. El conflicto se da en lo productivo pero también en el complejo mundo de la vida con sus características propias. La lucha se da hoy tanto por la apropiación

del capital económico como del cultural, del simbólico, del religioso. La ambigüedad está en que se mezcla lo autónomo con la reproducción del orden impuesto. Los sectores populares no son solo receptores sino también transforman, cambian, seleccionan, quitan, eligen aquello que más satisface a sus necesidades. De allí que los nuevos conflictos se producen no solo en la producción sino también en la vida cotidiana. Que ellos hayan sido en América Latina sobre todo captados por el populismo y el reformismo no significa que otros procesos pueden ser llevados adelante de manera distinta.

La idea de Martin de las tres olas de protestantismo es altamente sugerente y nos ayuda a ver los procesos sociales en términos de *continuum* y de interrelación entre ellos. Pero, a diferencia de Bastian, Martin cree que por ser populares y protestantes las experiencias son portadoras de modernidad y progreso. ¿No resulta un poco ingenuo? Es cierto que las causas de la pobreza en América Latina responden a mentalidades poco innovadoras y capacitadas. Pero negar estructuras de opresión, procesos de largo plazo que han llevado al desempleo y desocupación, no es simplemente un problema de personas sino de modelos de crecimiento, distribución y exclusión contra los cuales se lucha y se sigue luchando en América Latina. El continente ha vivido un proceso de modernidad inconclusa, periférica, desarticuladora. El estado de bienestar, en el caso argentino, no fue un fantasma sino una realidad fruto de luchas, negociaciones y conflictos.

Analizar entonces el desarrollo actual de la disidencia religiosa no puede hacerse evitando una discusión social e histórica más a fondo sobre sectores populares, actores sociales, logros y fracasos en el largo plazo, tipo de Estado y de modernidad, el fenómeno de la secularización, campo religioso, etcétera.

Por eso creo que no está ni en el "tipo" de cultura popular ni en el proyecto futuro de "verdadera" modernidad donde hay que buscar las explicaciones de este crecimiento. Se trata de un nuevo tipo de experiencia religiosa que responde a las necesidades de angustia, de "crisis existencial de fin de siglo", de incertidumbre y búsqueda de millones de hombres y mujeres que han visto cómo una manera de expresarla hoy ya no le da más sentido a su vida. La "fatiga social" de nuestra sociedad latinoamericana predispone a la crítica de las instituciones históricas dadoras de sentido y a la búsqueda de nuevas salidas. Se protesta, por ahora simbólicamente, contra el tipo de religión dominante. Nada ni nadie nos garantiza que se quede solo allí o que se traslade a otros campos.

El crecimiento de la disidencia religiosa abarca el conjunto de América Latina. No está solo en las clases populares ni en una religión en particular. Sí muestra el quiebre del monopolio católico y del tipo de catolicismo romano que hegemonizó desde fines del siglo pasado. La expresión de esta disidencia es diferente según clases y actores sociales, pero con una misma inquietud: frente a la incertidumbre y quiebre de certezas, buscar espacios que brinden sentido a mi ser individual para desde allí recomponer el destruido tejido social.

¿Qué tienen en común las mayorías de las disidencias en América Latina? Se las busca puesto que allí se revalora el individuo, lo experiencial y afectivo frente a la carga dogmática y teórica de las grandes religiones. La renovación carismática, la *New Age*, los grupos afro, el tarot, cartas astrales, la espiritualidad oriental, talleres de sueño y meditación, comunidades cristianas de base, la magia, el protestantismo emocional e innumerables otros grupos recorren hoy plazas y calles de América Latina ofreciendo un "bálsamo" ante tanto desencantamiento.

En síntesis, experiencia política, campo religioso ensanchado y tipo de disidencia nos muestran la reestructuración de lo religioso en América Latina. Hay necesidad, entonces, de repensar categorías y darnos cuenta de que estamos en los inicios de una incierta aventura luego del quiebre de un modelo de Estado, sociedad e identidad religiosa y cultural que marcó a los sectores populares durante casi todo el siglo XX.

Bibliografía

Amestoy, Norman (junio de 1994). La historiografía protestante y sus conflictos. *Boletín Teológico*, (54).

Auza, Néstor (1962). *Los católicos argentinos y su experiencia política y social*. Buenos Aires: Diagrama.

Bastian, Jean Pierre (1990). *Historia del protestantismo en América Latina*. México: CUCSA/CEHILA.

Bastian, Jean Pierre (1993). The metamorphosis of Latin American protestant groups. *Latin American Research Review* (University of New Mexico), *28*(2).

Míguez Bonino, José (febrero-marzo de 1994). A mis hermanos evangélicos. *El Estandarte*, (110).

Bourdieu, Pierre (1971). Genèse et structure du champ religieux. *Revue Française de Sociologie* (París), (12).

Bourdieu, Pierre (1987). *Choses dites*. París: PUF.

El Puente, periódico cristiano interdenominacional (mayo de 1994).

Forni, Floreal (1991). Estudio comparativo de los grupos organizados para la actividad religiosa en el Gran Buenos Aires. *Sociedad y Religión* (Buenos Aires), (8).

García, Carlos (mayo de 1994). S.d. *El Expositor Bautista* (Buenos Aires), (5).

Hervieu-Léger, Daniele (1986). *Vers un nouveau christianisme ?* París: Cerf.

Lagos, Humberto (1986). Chile: ¿legitimidad "metasocial" o afirmación del Dios de la vida? En René Padilla (comp.), *De la marginación al compromiso*. Buenos Aires: Fraternidad Teológica Argentina.

Mallimaci, Fortunato (1994). La iglesia argentina ante el liberalismo y La iglesia argentina desde la década del 30. En CEHILA, *Historia General de la Iglesia en América Latina, Cono Sur*, tomo 9. Salamanca: Sígueme.

Mallimaci, Fortunato (abril de 1994). El clero católico en la política partidaria, fundamentalismo o postmodernidad [ponencia]. En *IV Jornadas de alternativas religiosas en Latinoamérica.* Sociedad y Religión, Montevideo, Uruguay.

Mariz, Cecilia (1991). A religião e o enfrentamento da pobreza no Brasil. *Revista Crítica de Ciências Sociais* (Coimbra), (33).

Maróstica, Matt (junio de 1994). La iglesia evangélica como nuevo movimiento social. *Sociedad y Religión* (Buenos Aires), (12).

Martin, David (1990). *Tongues of fire: the explosion of protestantism in Latin America*. Cambridge: Basil Blackwell.

MCI. (abril de 1994). *El Puente, periódico cristiano interdenominacional*. [Publicidad electoral a media página].

Míguez Bonino: teólogo y pastor metodista. (marzo de 1994). *El Puente, periódico cristiano interdenominacional*, (105).

Padilla, René (1990). *De la marginalidad al compromiso: los evangélicos y la política en América Latina*. Buenos Aires: Fraternidad Teológica Latinoamericana.

Padilla, René (1991). Los evangélicos: nuevos actores en el escenario político latinoamericano. En René Padilla (comp.), *De la marginación al compromiso*. Buenos Aires: Fraternidad Teológica Argentina.

Padilla, René (1994). Cómo votaremos el 10 de abril. *El Puente*.

Parera, Ricardo (1986). *Historia de la Democracia Cristiana en Argentina*, 11 tomos. Buenos Aires: Buschi.

Rolim, Francisco (1985). *Pentecostais no Brasil*. Petrópolis: Voces.

Stoll, David (1990). *Is Latin America turning protestant? The politcs of evangelical growth*. Berkeley: University of California Press.

Stoll, David (1993). Introduction. En Virginia Garrard-Burnett y David Stoll (ed.), *Rethinking protestantism in Latin America*. Filadelfia: Temple University Press.

Tort, María; Pessina, Leonor y Soneira, Jorge (1993). El ministerio de Ondas de Paz y Amor del pastor Héctor Aníbal Giménez. En Alejandro Frigerio (ed.), *Nuevos Movimientos Religiosos y ciencias sociales*. Buenos Aires: CEAL, Nº 90.

Villarreal, Santiago (mayo de 1994). S.d. *El Expositor Bautista*, (5).

Wynarczyk, Hilario (1993). Carlos Annacondia: un estudio de caso en neopentecostalismo. En Alejandro Frigerio (ed.), *Nuevos Movimientos Religiosos y ciencias sociales*. Buenos Aires: CEAL, Nº 90.

La Iglesia en los regímenes populistas (1930-1959)*

El período que vamos a indagar queda delimitado por un acontecimiento socioeconómico: la crisis mundial de 1929 (y sus repercusiones sociales, políticas, económicas y simbólicas en América Latina) y por un proceso sociorreligioso: el anuncio del Concilio Vaticano II en 1959 (vivido como un acontecimiento y una nueva autocomprensión del catolicismo a la luz de "los nuevos signos de los tiempos").

Es en ambos registros –social y religioso– que trataremos de comprender y analizar el catolicismo latinoamericano entre 1930 y 1959, especialmente en su relación con los regímenes populistas de la región. Por ello haremos primero un análisis global, y profundizaremos luego en algunos países significativos.

Al escribir este trabajo no podemos escapar a los nuevos interrogantes que se plantean, sea a las ciencias sociales, sea al catolicismo como a la sociedad en su conjunto, en un momento de "pérdida de credibilidad" y "crisis de paradigmas". Frente a lo desconocido, algunos pretenden "restaurar" viejos valores; otros se "refugian en lo individual"; otros sueñan (una vez más...) con el "fin de la historia". No debemos ir tan presurosos. Perduran memorias, historias y tradiciones que no debemos tan rápido

* Extraído de Mallimaci, Fortunato (1995). La Iglesia en los regímenes populistas (1930-1959). En Enrique Dussel (ed.), *Resistencia y esperanza. Historia del pueblo cristiano en América Latina y el Caribe*, pp. 211-234. Costa Rica: CEHILA.

suponer "superadas". A diestra y siniestra se anunciaba en los años 30 "el fin del liberalismo". Hoy se proclama "el fin del socialismo". ¿No debemos ser más cautelosos en los análisis?

Como historiadores podemos aportar elementos en un intento de explicar cómo y por qué ocurrió lo que ocurrió. Y como "explicar" significa casi siempre para nosotros "contar las cosas desde el comienzo" y "descifrar hilos conductores", buscaremos entonces rastrear en la historia del catolicismo latinoamericano esa peculiar, diversa y compleja relación entre *catolicismo, Estado y sociedad entre 1930 y 1959.* Relación que dará paso en la década de los 60 a la emergencia de un tipo de catolicismo latinoamericano con identidad y perfil propios, que hará suya en especial la causa de los pobres y la lucha por la justicia, pero que también será continuidad de moldes forjados en los años anteriores.

Sin embargo, la emergencia de un catolicismo que hace suyo el mundo de los pobres no nos debe hacer olvidar los otros catolicismos, con sus conexiones y colusiones con otras clases sociales e instituciones de poder en la sociedad latinoamericana, como tampoco las relaciones y ligazones entre sí. Esto significa analizar al catolicismo como *un lugar social* con corrientes, líneas, propuestas, ligazones, tanto dentro del campo religioso como hacia el resto de la sociedad, donde *los conflictos entre los catolicismos deben ser analizados dentro de un gran consenso que permite el encuentro, el diálogo y la interacción entre grupos diversos y enfrentados.* Los límites de ese consenso son históricos, es decir, se "mueven" según actores, momentos y procesos concretos, donde aquellos que "dominan el aparato eclesiástico", como aquellos que se le oponen, buscarán remontar su legitimidad a los "orígenes y a la verdadera tradición".

La relación entre catolicismo y sociedad debe ser comprendida asimismo en el *largo plazo, donde la difícil y diversificada relación entre catolicismo y modernidad ocupa el primerísimo plano.* Los dirigentes

de los nuevos Estados surgidos en el siglo XIX buscarán limitar y reducir la presencia eclesiástica al "ámbito de lo privado", al "culto", quitando toda presencia social al catolicismo. A su vez, el Estado Nacional busca crear –con particularidades en cada caso– nuevas fidelidades: a la Patria, a la Bandera, a la República, al Progreso. También lo hará a nivel religioso presentando a un Jesús humanista y libre, al mismo tiempo que intenta dificultar el crecimiento de la institución eclesial queriéndola someter a su autoridad y control.

Pero no debemos olvidar los grupos, personas y movimientos que "concilian" con la modernidad y la burguesía, y que formaran el diversificado mundo del catolicismo liberal. Catolicismo poco y mal estudiado.

1. Crisis del Estado en América Latina

Cada vez más, en los estudios sobre América Latina, la cuestión del Estado aparece como relevante. Su peso ha sido fundamental a la hora de moldear y construir las nuevas sociedades.

Diversas "escuelas" han intentado dar respuestas. Signo de que no hay una sola explicación "universal". El Estado no es apenas un fenómeno burocrático. Ni la simple expresión superestructural de la dominación de una clase sobre otra. Ni representa concentradamente los intereses del sector o fracción de la clase dominante que ejerce la hegemonía y, por ende, es la forma más clara de institucionalización de la alienación. Ni la racionalidad institucionalizada que hace decir a un autor: "La función del Estado es la de pensar".[1]

1 Nueva bibliografía se suma a la clásica para explicar el rol y la relación entre el Estado y la sociedad: Lechner (1972), García Pelayo (1985), O'Donnell et al. (1981), Portantiero y De Ípola (1987), Pla (1987), Graciarena (1984), Touraine (1986) y Habermas (1988).

Una nueva aproximación a las relaciones catolicismo, Estado y sociedad debe partir de la idea de que el Estado no es un puro instrumento de las clases dominantes. Sus relaciones con la sociedad civil no deben ser comprendidas en un sentido único (de arriba hacia abajo), sino que se debe prestar atención a su autonomía relativa y a las redes históricas más o menos estructuradas y jerarquizadas de relaciones entre el mercado, el Estado y la sociedad civil. Redes a partir de las cuales los diversos grupos de una sociedad tienen acceso al poder estatal y buscan así consolidar sus privilegios o influencias personales y/o institucionales.

En la mayoría de los países, más que en el Estado mismo, es en los círculos de sociabilidad, y más particularmente en esos laboratorios de ideas que son las asociaciones, los clubes políticos, los clubes de pensar, las redes formadas alrededor de revistas, etc., que se crean los nuevos paradigmas en materia de acción pública. De todos modos, las redes que participan en la elaboración de las políticas difieren de manera sensible según las estructuras institucionales de los diferentes países. La legitimidad no reposa sobre los mismos grupos sociales, lo que explica en gran parte el carácter "nacional" le las soluciones emprendidas (Merrien, 1990).[2]

¿Cuál es el rol de los diferentes grupos católicos en la creación de esos nuevos y diversos paradigmas?

Alrededor de los años 30 (dependerá de cada caso concreto), frente a la crisis del antiguo Estado liberal "prescindente", el nuevo pacto de legitimación para dar respuestas debe ampliar los "derechos de ciudadanía", sobre todo a aquellos ignorados o reprimidos o explotados hasta el momento: las amplias masas trabajadoras del campo y la ciudad. Nacen y se desarrollan así en

2 Sobre la autonomía del Estado ver Evans y Skocpol (1985).

América Latina los movimientos populistas. Representarán –en la época– el mayor nivel de conciencia y de organización alcanzado por grandes mayorías de hombres y mujeres de sectores populares en su lucha con detentores del poder en el continente. En aquellos países en que llegan a controlar el Estado –Argentina y Brasil– darán inicio al llamado Estado populista, tan contradictorio como el movimiento social que le da origen.[3]

Se trata de movimientos pluriclasistas y, por ende, rechazados tanto por los sectores dominantes como por los minoritarios partidos de "clase obrera o proletarios" de orientación socialista o comunista. Son movimientos reformistas, y por consiguiente capaces de lograr transformaciones asumidas por el pueblo, aunque incapaces de consolidarlas en el largo plazo; movimientos creadores de dignidad y responsabilidad para vastos sectores populares y medios; movimientos donde la justicia social prima sobre la libertad individual, lo que creará una fosa difícil de ser cubierta entre los "derechos ciudadanos" y los "derechos sociales".

De allí que algunos autores, como Octavio Ianni, distingan entre "el populismo del Estado" y el "populismo de las masas", o que otros, como Charles Reilly (1985), se interesen por los diversos "populismos religiosos" y analicen lo que hay de legitimación, de resistencia y de continuidad en estos movimientos que recorrieron América Latina desde el decenio de los 20 en adelante. Lo importante es ver que este populismo –según Ernesto Laclau (1980)– significó el mayor cuestionamiento a las ideologías dominantes de la época.[4]

---

3 La crisis actual ha llevado a preguntarse sobre el llamado *Welfare State* o État-providence o Estado de Bienestar, que algunos asocian a Estado populista. Ver Flora y Heidenheimer (1981) y Rosanvallon (1981).

4 Ahí afirma: "no hay socialismo sin populismo, pero las formas más altas de populismo solo pueden ser socialistas".

Torcuato Di Tella organiza diversos tipos de populismo según la base social, las alianzas y el tipo de sociedad en la que se insertan, y considera al populismo como un:

> [...] movimiento político que goza de apoyo de la clase obrera y/o del campesinado organizado, pero que no es resultado de la capacidad organizativa de ninguno de estos grupos. (Germani, Di Tella e Ianni, 1973; cf. Weffort, 1973)

Otros, como Gregorio Weinberg (1973) –y no es el único–, lo califican como un

> [...] pensamiento reaccionario de derecha, fruto del romanticismo político alemán e italiano del siglo XIX, que al revalorizar las culturas diferentes atenta contra el universalismo racionalista.

Amplia literatura que nos da cuenta –por citar los más conocidos– del cardenismo, el aprismo, el varguismo, el peronismo, el sandinismo, el MNR boliviano, etc. No debemos olvidar la seducción que produjo, tanto en la izquierda como en la derecha de nuestro continente, esta amplia movilización de sectores populares. Literatura de combate y de reflexión: populismo versus socialismo; populismo versus liberalismo; civilización versus barbarie.[5]

5 Ver una aproximación a la discusión en la década pasada desde una de las vertientes críticas en Portantiero y De Ípola (1981). Hay una crítica a los estatismos autoritarios y a sus concepciones en Mansilla (1989).

2. Diversas respuestas dadas en el período

Salvo México, donde su revolución de 1911 logra institucionalizarse y hacerse entonces hegemónica, el resto de las sociedades latinoamericanas vive procesos de rupturas democráticas, aparición de nuevos liderazgos y fidelidades, junto a una pérdida de credibilidad en el marco institucional vigente hasta el momento.[6] Algunos elementos para tener en cuenta:

1. El régimen democrático comienza a ser asociado con el liberalismo, y en consecuencia correrá, allí donde hay fuerzas sociales que lo "desestabilizan", la misma suerte que aquel. La crítica proviene de grupos y partidos socialistas y comunistas, de las incipientes democracias cristianas, y de los nacientes y pujantes movimientos nacionalistas en toda sus vertientes. Una vez más, no debemos olvidar que entre los principales "deslegitimadores" del "orden liberal" (en especial muy cercano a los grupos nacionalistas) se encuentra asimismo el catolicismo "vivido integralmente". Conflicto entonces que no debe ser analizado solo como entre burgueses y proletarios, o dominantes y dominados, sino también entre cosmovisiones que funcionan de manera triangular: por un lado, el catolicismo; por otro, el liberalismo; y por otro, el socialismo.[7]

6 Para una visión amplia de la historia, ver Halperin Donghi (1979).

7 Recomendamos la lectura de los trabajos del sociólogo e historiador del catolicismo Émile Poulat, quien expone con claridad este tipo de catolicismo intransigente e integral de características antiliberal y antisocialista en su lucha a largo plazo contra la modernidad. Entre sus libros, ver Poulat (1964, 1977, 1978).

2. Las terceras posiciones empiezan a ser cada vez más frecuentes como alternativas en América Latina. Sea desde tradiciones indigenistas, o hispanistas, o de defensa de la cultura nacional, o a partir de la doctrina social de la Iglesia, o desde socialismos llamados a sí mismos democráticos, o desde mesianismos campesinos; los grupos que se organizan y contestan el "orden vigente" parten de un rechazo global tanto al liberalismo como al comunismo, y a los partidos y movimientos políticos que se definen, o son definidos, como ligados a esos "dos mundos culturales". Los motivos son diversos y dispares.

3. Esta crítica al "demoliberalismo"; supondrá igualmente en algunos sectores una denuncia del "imperialismo *yanqui*". Denuncia realizada en términos económicos (contra las empresas o el capital de ese país); en términos sociales (contra el *American way of life*); en términos políticos (la hegemonía *yanqui* en la región); en términos militares (contra la invasión o presencia de tropas de EUA en algún país del continente); en términos culturales (defendiendo la cultura católica, o indígena, o nativa, o lusohispánica, contra "el protestantismo anglosajón"); en términos clasistas-racistas (crítica al capital usurario judeo-estadounidense), lo que da lugar así al antisemitismo popular, en especial donde esta población es significativa.

4. Los actores que desencadenan la crisis final de los regímenes liberales y oligárquicos son constelaciones y redes de diversos agentes políticos y sociales. Uno de sus rasgos dominantes será la deslegitimación de los partidos políticos (¡tenían motivos justificados para hacerlo!) –acusados de corruptos, fraudulentos, clientelistas,

demagogos–, y por ende de las prácticas parlamentarias y de los políticos profesionales. En oposición –y algunos dirán en superación– aparece la idea vaga y totalizadora de movimiento, comunidad organizada o corporación: "Se postula la necesidad de reemplazar la política del comité [...] por una combinación de instituciones y prácticas tecnócratas y semicorporativas que no excluían, en principio, la posibilidad de la movilización de las masas controladas desde arriba" (Ansaldi, 1981).

5. La crítica a la corrupción, a los manejos "sucios "de la política, llevará a la búsqueda de "virtuosos" y "ascetas" preocupados no por su interés personal, sino por el bien común, la patria, el pueblo. ¿Dónde encontrarlos sino en los cuarteles y, a veces, en las sacristías? La instalación de regímenes militares –familiares, corporativos o con apoyo popular–, muestra la aparición en escena de un nuevo protagonista: las fuerzas armadas (FF. AA.). No obstante, algo debe quedar claro para evitar equívocos:

   [...] conviene destacar el constante y platónico apego que se profesa hacia las instituciones representativas de la democracia occidental. Los mismos que violan o distorsionan los principios liberales y los marcos institucionales, declaran su amor por los valores permanentes del orden democrático. (Rouquié, 1981)

Las suspensiones de la legalidad son siempre entonces –y por definición– transitorias. América Latina vive así en el decenio de los 30 un proceso acelerado de militarización de la sociedad. Sin embargo, no se trata de un fenómeno nuevo. El Estado y las FF. AA. aparecen como actores de peso en las relaciones sociales

del continente. El militar de carrera, "el profesional", esto es, aquel cuyo único modo de vida y medio de subsistencia es la institución armada y que cumple con las características de tecnificación, disciplina y espíritu de cuerpo (Huntington, 1962), ha tenido tres etapas en América Latina:

> De un militarismo sin militares en la independencia [...] se pasa a militares sin militarismo cuando se consolidan los Estados nacionales a finales del siglo XIX. La tercera etapa es la actual. Comienza, de acuerdo a cada país, a principios del siglo XX o a partir de la segunda década [...] se militariza a los militares para mejor estatizar al ejército, pero en este proceso estos obtienen los recursos organizativos y morales para intervenir en la vida política. (Rouquié, 1981)

Lo importante para destacar es que en, cada uno de estos tipos de respuestas al Estado liberal, hay grupos católicos latinoamericanos dispuestos a la "lucha" contra la modernidad y a restaurar el reinado social de Jesucristo. Ignorarlos es no comprender alianzas y conflictos en el largo plazo.[8]

8 En cada uno de los países de América Latina habrá expresiones católicas de esta identidad entre FF. AA., Iglesia católica y nacionalidad, seducción mutua entre "virtuosos y ascetas". No deben confundirse estas posturas católicas con otras fascistas o nazistas. Son redes que tienen relaciones, sin embargo no se identifican. A la postura de Charles Maurras, *politique d' abord,* contestarán con *catholique d' abord:* "solo el catolicismo tiene la verdad". Catolicismo profundamente antimodernista, de raíces hispanistas, que allí donde pudo intentó hacerse popular. Un libro clave por la repercusión en la época: De Maeztu ([1934] 1986).

3. El catolicismo en el período

3.1. La política romana

Dos papados marcan el período que estudiamos: el de Pío XI (1922-1939) y el de Pío XII (1939-1958). Juan XXIII abre "las puertas y ventanas" de la Iglesia con la convocatoria al Concilio Vaticano II en 1959.[9]

Hay continuidad en las condenas a la modernidad y en las propuestas para superarla. Pío IX con su *Syllabus* (1864), León XIII con *Inmortale Dei* (1885) y Pío X con *Pascendi* (1907), habían condenado sin atenuantes al liberalismo y a la modernidad capitalista. Ahora, sin olvidarse de ellos, se denuncia a los nuevos enemigos: el fascismo, el nazismo y el comunismo, con las respectivas encíclicas: *Non Abbiamo Bisogno* (1931), *Mit brennender Sorge* (1937), y *Divini Redemptoris* (1937).

Las propuestas sociales e integrales se harán a partir de la *Rerum Novarum* (1891), con su intento de ganarse a las "descristianizadas masas obreras".

Cada diez años se recordará ese plan estratégico de reconquista popular. Hasta Juan Pablo II lo ha hecho con la encíclica *Centesimus Annus* (1991), mostrando de este modo visiones de largo plazo.

La lucha contra el comunismo, catalogado como "intrínsecamente perverso", está presente en todo el período. De la misma manera se denuncia a quienes "concilian con el liberalismo" o

9 Diversos trabajos históricos, sobre la Iglesia y el catolicismo en este período, están hoy disponibles. Para este estudio hemos tenido en cuenta el importante esfuerzo realizado por la CEHILA, que editó ya varios tomos de su *Historia general de la Iglesia en América Latina,* a través de Ediciones Sígueme de Salamanca, España. Ver también: Dussel (1983, 1986), Picado (1985), Pike (1977), Prien (1985) y Mecham (1966).

se "adaptan" a la modernidad. De allí la reticencia romana frente al expansionismo de EUA y sus aliados. Las causas son diversas: el viejo recelo frente al protestantismo, la puja con la modernidad burguesa sobre el lugar que debe ocupar lo religioso, la no aceptación del "mercado" como la "principal ley" en la sociedad, el rechazo al *laissez faire* como modelo de vida y de moral, la continua sospecha frente a los "regímenes democráticos" y la "libertad individual", y cierta fascinación por los corporativismos de raíz cristiana.[10]

El *American way of life* no encuentra adeptos ni en la cuna romana, ni en las órdenes religiosas, ni en los "futuros obispos" elegidos para estudiar en Roma. En el caso de América Latina, el "hispanismo" se presentará en las décadas de los 30 y los 40 como un proyecto social y cultural enfrentado al "americanismo": las raíces culturales ibéricas frente a la cultura WASP *(White Anglo Saxon Protestant).* El catolicismo romano y ultramontano no acepta la hegemonía social y cultural de EUA en la "católica Iberoamérica". Se trata de una continuidad de peso que no se debe ignorar. Tarde o temprano el conflicto puede estallar.

Este nuevo catolicismo intransigente moldea de forma lenta al clero y al laicado latinoamericanos. Al mismo tiempo, se ignora al "viejo" catolicismo lusoespañol enraizado en vastos sectores populares, y se combate los resabios del catolicismo regalista y conciliador de las clases altas que, individual o grupalmente, habían aceptado la hegemonía del Estado liberal oligárquico.

Por medio del combate de esas dos alas se busca consolidar el proyecto de "Restauración del Reinado Social en Jesucristo". Se empieza entonces a gestar un catolicismo institucional de fuerte

10 Sobre esta época, ver un análisis de continuidades y rupturas en el discurso y la práctica romanos en Poulat (1980).

contenido antiliberal, antimoderno y anticomunista, donde prevalecen, entre otros, dos modelos dominantes de catolicismo de acción. Ambos en búsqueda de crear una nueva hegemonía cultural ante lo que se presume el pronto y definitivo derrumbe de la hegemonía liberal: *el que propone crear una nueva cristiandad aceptando la democracia, pero de orientación cristiana, y aquel que propone recrear una nueva Edad Media desde el control y presencia directa en el Estado a partir de la tríada medioeval: militares, trabajadores y clérigos, o sea, la unión de los que hacen la guerra, laboran y oran.*[11]

3.2. La reproducción en América Latina

La centralización impulsada desde Roma permite, luego de la dispersión "independentista" de principios del siglo XIX y el intento de los Estados nacionales por "estatizar" el catolicismo durante el XIX y comienzos del XX, recomponer la estructura.

3.2.1. Militantes y Acción Católica

Dentro de esta óptica se debe comprender el impulso por crear nuevas estructuras para la participación de los fieles. La novedad es la de incluir a "hombres y mujeres comunes", considerados como el "brazo largo de la jerarquía", en lo que se llamará el "Cuerpo Místico".

Como toda creación de algo nuevo en el campo católico, esto supone reconocer errores y carencias, es decir, abrir la posibilidad de que si una vez se cambió, también es posible hacerlo

11 Un excelente estudio acerca de este imaginario de los tres poderes que reemplaza el esquema típico binario de los primeros siglos del cristianismo, puede verse en Duby (1980).

nuevamente. El universo religioso católico monopolizado por los "clérigos" o "notables" de las clases altas y terratenientes estalla, dejando abierta la posibilidad para la innovación, la creación y las rupturas a los "recién llegados".[12]

Una figura nueva aparece en escena: "el militante católico". Este se legitima y conquista nuevos espacios de poder, no a partir de su origen social o familiar, sino desde su vocación, dedicación, mística, entrega e inserción en el movimiento católico. Nace así para innumerables hombres y mujeres, en particular jóvenes, la posibilidad de hacer una "carrera militante y eclesiástica" en la Iglesia y de encontrar un nuevo sentido a su vida. En su mayoría provienen de las nuevas clases medias en ascenso social, fruto del nuevo modelo de acumulación "populista" y del Estado de bienestar que se genera en América Latina.

Al ampliarse el Estado a partir de los años 30, varios de estos militantes "desembocarán" en su administración, creando de este modo redes y correas de transmisión privilegiadas entre la Iglesia que los formó y el Estado que les da posibilidad de poner en práctica su misión. La institución por excelencia en América Latina que "reclutará" esos nuevos militantes, a partir del decenio de los 30, será la Acción Católica. Ella será

> [...] la unión de fuerzas católicas de una nación para la difusión de los principios católicos y por la defensa de los derechos de la Iglesia y de sus almas; organizada por fuera y por encima de los partidos políticos; concebida como el ejército que defenderá la Iglesia; el papel de la Acción Católica

12 Los diferentes tipos de organizaciones creadas históricamente por el cristianismo han generado diversas legitimidades y autocomprensiones del "ser cristiano". Ver un estudio sobre el tema en Mallimaci (1987).

> será la formación de sus militantes para la acción en los medios sociales, políticos y económicos regidos por principios no cristianos.[13]

Uno de sus principales objetivos será lograr la educación cristiana en las escuelas del Estado. No se trata solo de crear nuevos colegios católicos para una élite, sino de que todos los niños reconozcan al Jesucristo de la Iglesia católica en su enseñanza cotidiana. Recordemos que los Estados liberales decimonónicos se habían manifestado "laicos" y "prescindentes" en el lema de la enseñanza religiosa. De allí que los católicos integrales denunciarán a "las escuelas sin Dios".

3.2.2. Presencia masiva

Junto a estas experiencias "militantes" el catolicismo latinoamericano desarrollará en esta etapa un catolicismo de presencia social, en especial entre las masas urbanas. El creciente y rápido proceso de urbanización producido luego de la crisis de los años 30 con la emigración de masas campesinas a las ciudades no va a significar, como en Europa, "la pérdida del control social eclesiástico" sino, por el contrario, la posibilidad para ese pueblo de encontrar al catolicismo en su molde integral. El escaso clero –comparado con el europeo– y las grandes distancias, dificultaban una presencia cotidiana de este entre los sectores rurales.

Al utilizar la Iglesia los "modernos medios de comunicación de la época" como eran los parlantes, los periódicos, la radio, el cine, y al multiplicar las parroquias urbanas, puede dar

13 Un estudio pormenorizado, resaltando el trabajo laical y las redes de solidaridad puede verse en Bidegain (1979). Ver también Bidegain (1990).

respuestas a las demandas religiosas de los "recién llegados" a las ciudades. El catolicismo tiene así la posibilidad de "integrar" estos sectores sociales a la vida ciudadana, y de dar identidad nacional a su ser religioso. No obstante esta identidad no se realiza bajo el molde liberal anticlerical o prescindente en lo religioso del Estado oligárquico, sino en otro tipo de Estado que se está construyendo: el Estado benefactor con legitimidades religiosas.

Y allí donde la Iglesia tenga posibilidades, buscará ser el nuevo referente social, cultural y simbólico. La lucha por el control del imaginario y por la historicidad de este se hace central.[14] Las celebraciones ahora a Cristo Rey (el ¡Viva Cristo Rey!, como grito de guerra de la Acción Católica), suplantan al Jesús humanista y libre pensador de los católicos liberales.

Los congresos "eucarísticos" como los de México y La Paz en 1936, Managua en 1928, Salvador da Bahía en 1933, Buenos Aires en 1934, culminando –para el período estudiado– con el de La Habana en 1959, son momentos privilegiados de esa presencia "social". Se integra de esa forma la búsqueda de una identidad nacional con el ideal de una sociedad católica y perfecta.

Sin embargo, a diferencia de las sociedades europeas construidas en siglos de cristiandad (y por eso la búsqueda mítica de "recrearla"), el pasado de América Latina posee realidades indígenas, negras, mulatas, mestizas, en las cuales la presencia del catolicismo, si bien es mayoritaria, lo es multiforme y multifacética. Coexisten así pueblos que continúan con sus tradiciones y religiones ancestrales y que toman del catolicismo aquello que les permite brindar un mejor sentido a sus vidas, sin que eso necesariamente signifique dependencia o control eclesiástico. La

14 La temática del imaginario es cada vez más estudiada. Ver D' Agostino (1985) y Sfez (1988).

nueva novela latinoamericana no hace más que reflejar esa realidad cotidiana religiosa, simbólica, mítica e imaginaria que da vitalidad y conforma nuestros países: Mario Vargas Llosa, Octavio Paz, Gabriel García Márquez, Jorge Amado, Augusto Roa Bastos, Alejo Carpentier, etc.[15]

3.3. Modernización institucional

Frente a la centralización del Estado, las iglesias nacionales crean también conferencias episcopales nacionales. Los obispos, además, se organizan regional y autónomamente a partir de 1955 en el Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM), y años más tarde lo hacen los religiosos en la Confederación Latinoamericana de Religiosos (CLAR). Las relaciones con otras iglesias, sobre todo europeas, se hace cotidiana.

Solo el clero regular permanece al margen de toda organización autónoma. Allí crecerá prioritariamente el malestar, que se manifestará años más tarde en la contestación a los modelos dominantes de Iglesia. Al mismo tiempo se expande y desarrolla un proceso que va a llevar a numerosos presbíteros –tanto seculares como religiosos– a una pérdida del sentido de la vocación y a una radicalidad en los planteas y opciones individuales, que conducirá al abandono por parte de cientos de sacerdotes de su ministerio pastoral.

4. Las experiencias nacionales

Los elementos que hemos analizado son los principales para tener en cuenta en la evolución y transformación de cada realidad.

15 Sobre la novela latinoamericana, ver Halperin Donghi (1987).

Sin embargo, para ejemplificar algunos procesos creemos importante comprender varios casos nacionales significativos. Nos interesa tanto el cambio en la sociedad como el cambio en lo religioso, que pueden o no coincidir. Es imposible resumir la riqueza de cada experiencia nacional. Por otro lado, somos conscientes de las particularidades de cada formación social y de cada catolicismo local, lo que nos debe hacer prudentes con las grandes generalizaciones.

La experiencia de Brasil parte de un molde integrista en un contexto de modelo populista como es el varguismo. Con el correr de los años muestra procesos de diferenciación, siendo una de las principales iglesias innovadoras en el continente. El proceso argentino nos interesa por la particular relación que se dará entre las FF. AA. y la institución eclesial, entre el peronismo y el catolicismo, y la continua crítica a la democracia.

En los países andinos, y en particular en Perú, surgirá un catolicismo integrista con contenidos hispanistas en realidades de fuerte presencia indígena, y con movimientos populistas como el aprismo, con fuertes contenidos antieclesiásticos. En México veremos la peculiar combinación de experiencias sociales y religiosas, en el primer país "sacudido" por una revolución popular y anticlerical en el siglo XX.

De este modo, desde el punto de vista político y cultural, el varguismo, el peronismo, el aprismo y el cardenismo (las principales experiencias populistas latinoamericanas) aparecerán en su conflictiva relación con el catolicismo.

4.1. Brasil

Al igual que en otros países de América Latina, un golpe cívico-militar es la respuesta a la crisis general. En 1930 llega al gobierno Getúlio Vargas:

> En la década de los veinte [...] el momento se presenta propicio pues el Estado oligárquico entra en crisis y su discurso sobre el progreso y la modernidad pierde consistencia en una solución de crisis. Hay una crisis de legitimidad del Estado oligárquico liberal y la Iglesia se ofrece para socorrerlo, a cambio de modificar su estatuto en la sociedad y sus relaciones con el poder. (Beozzo, 1984)

Una figura eclesiástica unifica a los diferentes grupos católicos y ejerce el liderazgo suficiente como para representar a la Iglesia frente al nuevo Estado, y a su vez movilizar a las masas católicas en busca del "Brasil católico". Este líder es monseñor Sebastião Leme, arzobispo de Olinda y Recife (1916-1922), coadjutor de Rio de Janeiro (1922-1930), primer cardenal de América Latina (1930), arzobispo de Rio de Janeiro (1930-1942), y fundador de la Acción Católica en 1935. Monseñor Leme marca así

> [...] la emergencia de los sectores medios a la escena nacional como nuevos actores políticos, del mismo modo que la semana del arte moderno; la revolución de los tenientes y la fundación del partido comunista de Brasil. (Della Cava, 1975)

El planteo de Leme es simple, contundente y similar al de otros países del continente:

> El Brasil, por tradición y por fe, es un pueblo esencialmente católico. La República había llevado nefastamente al poder a una minoría descreída, dejando a los creyentes que constituían la mayoría, sin poder de decisión respecto a los problemas de la nación [...]. Para invertir esta situación era necesario movilizar una cruzada de militantes católicos a fin de reeducar a la nación. (cit. en Bidegain, 1979)

La reacción católica contra el liberalismo y el socialismo se realiza asimismo revitalizando a los intelectuales. En 1922 se funda el Centro Dom Vital (en homenaje al obispo que en el siglo XIX se enfrentó al liberalismo), bajo la dirección del converso Jackson de Figueiredo (1891-1928), secundado luego por el converso Alceu Amoroso Lima. La revista *A ordem* divulgará este pensamiento. Su acción se inspira en Joseph de Maistre, Donoso Cortés, Charles Maurras, Chesterton, aunque bajo total fidelidad a monseñor Leme y a Roma, quienes deciden sobre errores o cambios de posturas. Amoroso Lima en sus memorias, dice de su amigo:

> Jackson era un conservador, un tradicionalista, un antiliberal, pero al mismo tiempo un nacionalista jacobino y un feroz antiplutócrata; amaba la lucha, detestaba a los tímidos, a los desencantados [...]. (Lima, 1973)

La movilización masiva del 12 de mayo de 1931 en honor de la patrona de Brasil, Nuestra Señora de Aparecida, es un ejemplo de la nueva presencia social y de la lucha por el sentido de los símbolos. La fecha en que los socialistas y comunistas festejan el día del trabajador se convierte en peregrinación a la Virgen. Durante años, el catolicismo integral había opuesto al 1° de mayo "rojo", el 19 de marzo "católico", día de San José obrero.

Se creará, igualmente, una organización que nuclee a todos los grupos laicos: nace entonces en 1935 la Acción Católica Brasileña (ACB), cuya presidencia entre 1935 y 1948 será ejercida por Amoroso Lima. Los esfuerzos por "impregnar la sociedad brasileña de doctrina cristiana, único dique seguro contra la disolución de las costumbres", tentará a los nuevos funcionarios del Estado a ligar los intereses del catolicismo al nuevo bloque en el poder.

El espíritu de cruzada y el "sentido de la misma", se puede notar en este informe del cardenal Leme a la Junta Nacional de la ACB en diciembre de 1935:

> ¡Vamos a la guerra. Guerra al pecado, guerra al vicio, guerra a los enemigos que insidiosamente nos rodean! Vamos a llevar a Jesucristo a las escuelas, a las cárceles, a los hospitales, a las fábricas, al ejército, a la marina, a los hogares, a la sociedad toda. Vamos a la guerra en nombre de Jesucristo. Nuestra arma es el amor, nuestra bandera el evangelio. No temamos, la victoria es segura. Jesucristo, nuestro jefe, no ha sido vencido y no muere. (cit. en Bidegain, 1979)

Leme y el Centro Dom Vital se interesan por la intervención en la vida política, pero no en la creación de un partido. Se busca estar por encima y por fuera de los partidos. Se crea entonces la Liga Electoral Católica (LEC). Otro grupo de católicos, no obstante, cree que debe crear una estructura política. Nace así la Acción Integrista Brasileña (AIB). Su consigna es: "Dios, Patria y Familia". Sus líderes buscaban asimilar la AIB con la Acción Católica. Su catolicismo integral los lleva a "unir", "integrar" y no separar la acción política de su ser católico. Aquellos que proponían "distinguir lo político de lo religioso" para no "confundir",

eran acusados por los integristas de "liberales conciliadores, modernistas".[16]

La nueva Constitución de 1934 mostró el reconocimiento público a la Iglesia católica: implantó la enseñanza religiosa en las escuelas del Estado, creó la presencia eclesial en los establecimientos oficiales y militares, etc. El catolicismo es reconocido como la "religión del pueblo de Brasil". Esto sirvió para demostrar que las principales reivindicaciones eran alcanzadas no por medio de los partidos católicos, sino en la ligazón directa del Estado con la creciente burocratización eclesial consolidada como cuerpo episcopal.

Sin embargo, el integrismo continúa por unos años ganando adeptos. La formación de la Alianza Nacional Libertadora, dirigida por el antiguo teniente, ahora líder del comunismo, Carlos Prestes, con influencia en sectores obreros y campesinos, mueve a laicos, sacerdotes y obispos a apoyar a la AIB como "el mejor medio para enfrentar a los comunistas". Uno de los principales dirigentes de la AIB en el Nordeste, durante los años 30 y principios de los 40, será el sacerdote Hélder Câmara.[17]

---

16 Ver mayores detalles sobre la relación histórica entre políticos, militares y religiosos en su lucha contra el "liberalismo católico" en Antoine (1980). El autor nos recuerda: "curiosamente, los tres países en los cuales se interesaba *La Sapiniere* de monseñor Benigni [nota FHM: red secreta integrista organizada en Roma y con filiales en la cristiandad, que tenía como objetivo denunciar a "liberales católicos"] en 1911, a saber: Brasil, Argentina y Chile, son hoy precisamente los tres primeros países en que se encuentran grupos integristas organizados y virulentos". Del mismo autor: *L'Église et le pouvoir au Brésil. Naissance du militantisme* (Antonie, 1971).

17 El sacerdote, luego obispo, Hélder Câmara es un típico ejemplo de cómo la lucha contra la modernidad y el liberalismo puede tomar los más diversos caminos y ser un "programa de vida y de acción" ininterrumpido, ver Dom Hélder Câmara (1977). Hay información más detallada en Todaro Williams (1974).

El nuevo golpe de Estado de 1937, dado por el propio Getúlio Vargas, proclama el "Estado Nuevo". Los partidos son dejados de lado, y el *putch* militar organizado por los católicos de la AIB en 1938 es controlado con facilidad. "El orden y estabilidad" del Estado Nuevo no se adscriben al integrismo sociorreligioso de la AIB, sino a un nuevo tipo de relaciones entre la Iglesia y el Estado.

La Guerra Civil española, al igual que en otros países, divide profundamente a este catolicismo de acción: unos opinan que se trata de una Guerra Justa, otra Guerra Santa; otros, que hay que pacificar. Estas disputas son caminos de no retomo para algunos intelectuales:

> A partir de 1938 hice una revisión dentro de mí mismo y retomé políticamente a lo que era antes de la conversión. Llegué a la convicción de que la Iglesia antes que ser una defensa de la autoridad, es una defensa de la libertad y la justicia. (Lima, 1973)

El naciente partido demócrata cristiano brasileño (como en otros países de América Latina) será el espacio para estos dirigentes críticos que buscan una tercera vía no liberal, no socialista, aunque distinta a la integrista.

Muerto el cardenal Leme en 1942 y ante la falta de nuevos liderazgos, hay una transición en la Iglesia de Brasil hacia la búsqueda de nuevos referentes. Ni la Acción Católica, ni la AIB, ni la naciente democracia cristiana logran recobrar la vitalidad de los años anteriores. Si bien Vargas es derribado por un golpe en 1945, gana las elecciones en 1950. El Estado populista busca ahora tomar distancias del aparato eclesiástico. Un hecho sobresale:

aparecen candidatos religiosos a la presidencia del país, que no provienen del catolicismo.

Ni la oposición de la LEC, ni las amenazas de excomunión de la jerarquía católica contra todos los posibles votantes del presbiteriano João Café Filho, pudieron impedir su elección a la vicepresidencia en 1950 (Prien, 1985).

Años más tarde se repetirá el mismo fenómeno entre los presidentes militares surgidos de la dictadura de 1964.[18]

Mientras tanto es nombrado asesor de la Acción Católica el sacerdote Hélder Câmara, quien desde 1950 reorganiza el laicado siguiendo el modelo francés; por medios sociales. Los movimientos especializados tipo JOC, JEC, JUC; empiezan a expandirse y dinamizan ahora el cuerpo eclesial. A partir de esta experiencia, da un paso más: la reorganización de los obispos. En 1952 Roma aprueba los estatutos de la Conferencia Nacional de Obispos de Brasil. Nace así la institución más dinámica de la sociedad civil: la CNBB.

A la figura personal del cardenal Leme le sucede en el decenio de los 50 la de un cuerpo colegiado con mentalidad organizativa y planificadora: la CNBB. Si en 1940 ya se superaba el número de 100 diócesis, entre 1951y 1964 se añaden otras 46, contando en ese año, cuando se produce otro golpe militar, 178 diócesis. Como dice José Oscar Beozzo (1984):

> En las varias soluciones, la Iglesia en Brasil descartó dos soluciones posibles. Una, que sería la movilización permanente en el campo político de los católicos brasileños mediante un partido [...] otra, ocupar ese lugar por la movilización del

18 Sobre el Estado populista y el Estado Nuevo en Brasil, ver Carone (1975, 1976).

> laicado (la Acción Católica). La mediación con el Estado debe ser realizada entonces por el episcopado. Los únicos que podrán hablar por la Iglesia, inclusive en el campo político, serán los obispos.

Este período abre –con los espacios de libertad creados– la posibilidad de cuestionar al Estado autoritario que se instala en 1964. Los partidos políticos desaparecen y los grupos populares buscan nuevos espacios en la sociedad civil. Los grupos religiosos son una posibilidad. No obstante, para ello será necesaria otra presencia del catolicismo en clases y movimientos populares emergentes. Las comunidades eclesiales de base aparecen como esa nueva posibilidad.

4.2. Argentina

Si bien hay hechos y procesos similares al caso brasileño, la transformación del catolicismo argentino tendrá sus particularidades. La crisis de 1930, los golpes cívico-militares-religiosos recurrentes (1930, 1943, 1955, 1966, 1976), y la dificultad para que un sector social hegemonice el conjunto de la sociedad han hecho de Argentina lo que un autor ha llamado "el país de la crisis permanente" (Rouquié, 1982).

A partir del golpe militar de 1930, cada vez que un candidato es elegido con el voto de la ciudadanía, una coalición de "civiles, militares y religiosos" pondrá fin, en nombre de la "verdadera democracia", a la experiencia popular calificándola de "demagógica".

Los católicos que "concilian" van dejando paso a los que enfrentan al modelo liberal. Para llegar a su cometido deberán realizar un largo proceso. La "restauración" tiene un hito importante con la creación de los Cursos de Cultura Católica (CCC) en 1922.

Se trata de intelectuales, profesionales y clérigos que rechazan de plano la Argentina liberal, y buscan reconstruir una "nueva Argentina, la Argentina católica".

Al igual que sus pares de América Latina fundarán una revista (que continúa hasta la fecha) para expresar sus pensamientos y obras: en 1928 nace *Criterio*. El proceso del movimiento católico puede apreciarse en el tipo de sus directores: en su fundación es llevada adelante por un notable católico, Atilio Dell'Oro Maini; luego por un "nacionalista exagerado", Enrique Oses, hasta 1932; y después por un sacerdote "católico nacionalista", Gustavo Franceschi, hasta 1957.

En 1931 (bajo un gobierno militar) se funda la Acción Católica Argentina (ACA). Sus miembros, con el correr del tiempo, podrán ofrecerse como "personal de recambio" frente a lo que consideran "partidocracia corrupta, liberal, inoperante, clientelista", sumándose tanto a experiencias militares como populistas.

Los diversos encuentros y reuniones tienen un antes y un después en la gran manifestación social del Congreso Eucarístico Internacional de 1934 realizado en Buenos Aires, y que contará excepcionalmente con la presencia del secretario de Estado del Vaticano, en ese momento el cardenal Pacelli. Se congregan alrededor de un millón de personas que muestran la aparición de una nueva legitimidad: la católica, dispuesta ahora a acompañar al nuevo tipo de Estado benefactor en desarrollo. Se nombra al primer cardenal de Hispanoamérica: Santiago Luis Copello, quien dirigirá el catolicismo argentino hasta el golpe de 1955, cuando abandona el país ante las presiones del gobierno militar-religioso de turno.

El movimiento católico no intenta crear instancias paralelas, sino que busca penetrar las existentes. Como dice uno de sus dirigentes:

> [...] no queremos partidos católicos, sino que los católicos dirijan los partidos; no queremos sindicatos católicos, sino que los católicos dirijan los sindicatos; no queremos escuelas católicas, sino que los católicos dirijan la educación nacional.[19]

Muy rápidamente se va al encuentro de otro actor social formado por hombres que se consideran a sí mismos como "ascetas y virtuosos": las FF. AA. La defensa del "bien común", "la Patria", "la identidad nacional", "orden y jerarquías" unirá a hombres de la Iglesia con hombres de las FF. AA., en una Conclusión que marcará a fuego la vida de la sociedad y el catolicismo en Argentina. Un sacerdote de influencia maritiana antimoderna se destaca del resto: Julio Meinvielle.[20] Numerosos laicos lo acompañan, entre quienes se destacan aquellos que proponen la colaboración de los católicos con los movimientos de tipo fascista a fin de impedir el triunfo comunista.[21]

Al principio, juntos (apoyan a Francisco Franco en España), aunque toman distancia con la llegada de la Segunda Guerra Mundial en 1939, se encuentran los católicos nacionalistas, es decir, aquellos que asumen la "argentinidad" y el "verdadero

19 Sobre los conflictos en el período 1900-1959 puede verse Mallimaci et al. (1992).

20 El sacerdote Julio Meinvielle es el "prototipo ideal" de este tipo de catolicismo. Las conexiones de Meinvielle con figuras católicas de América y Europa, junto a su búsqueda constante del "error progresista al interior de la Verdadera Iglesia", lo hacen una figura central. Entre sus trabajos, ver Meinvielle (1934, 1936a, 1936b, 1945).

21 Un ejemplo de esta literatura: Pico (1937). La lógica es clara *y* contundente: "si el mundo avanza hacia el fascismo, los católicos debemos penetrarlo para quitarle los valores paganos *y* transformarlos en cristianos". Se crítica al "nuevo Maritain", el de "Humanismo Integral", el que no da su apoyo a la "guerra santa" en España contra el "asesino rojo". Se es solidario del Maritain que escribió el "Antimoderno".

nacionalismo", si bien se oponen a quienes "concilian" con el fascismo o con el "nacionalismo exagerado". Adhieren a la "tercera posición" pero de raíz católica, y pese a que son atraídos por el Estado no se dejan arrastrar, puesto que "primero está la Iglesia". El sacerdote Gustavo Franceschi, entre otros, expresa esta corriente.[22]

Un tercer sector, nacido también de esta matriz intransigente de no aceptación de la dominación liberal, surgirá en estos años. Es el de aquellos católicos que comprenden su fe como ligada a la suerte de los obreros y trabajadores no comunistas ni socialistas. Buscan que la Iglesia rompa sus ataduras con las "clases oligarcas" y se sume a las masas laboriosas creando una Iglesia de trabajadores. Minoritarios, tendrán en la figura del padre Hernán Benítez, confesor de Eva Perón y animador de la fundación de ayuda social creada por ese gobierno justicialista, a uno de sus principales voceros.[23]

El golpe militar de 1943 lleva a este movimiento católico a asumir gran parte de la administración del Estado. Por primera vez un golpe se hacía con legitimidad católica. Los "militantes"

22 Gustavo Franceschi (1881-1957) fue un propulsor de la "verdadera" presencia social y política de los cristianos en la sociedad. Simpatizante del golpe militar de 1943, se opuso al peronismo desde sus inicios en 1945, y antes de morir apoyó a la naciente Democracia Cristiana, de la cual había sido propagandista en su juventud. La crítica al liberalismo y al socialismo lo acompañó toda su vida, buscando la "solución cristiana e integral a los problemas actuales". Fue orador privilegiado en el Congreso Eucarístico Internacional de 1934. Entre sus obras, ver Franceschi (1928, 1940, 1955).

23 El catolicismo de raíz "ultramontana", profundamente antiliberal y anticomunista, hace de la justicia social su principal bandera. Adopta posturas cada vez más "obreristas" al visualizar al movimiento peronista como el lugar donde "ya" se está cumpliendo la doctrina social de la Iglesia. Una obra clave es la de Benítez (1953).

católicos asumen sus puestos como parte de su misión restauradora. Una de sus principales medidas será prohibir los partidos políticos e instaurar la enseñanza religiosa en las escuelas estatales.

La lucha "contra el ateísmo en las escuelas", comenzada con su implementación en 1884 (Ley Laínez), llegaba –según su concepción– al fin.[24]

A partir de esa fecha, los distintos golpes cívico-militares en Argentina contarán con católicos militantes –de diversas procedencias y orígenes– en sus filas. La "seducción por el Estado", la posibilidad de hacer "cristiana" a la sociedad mediante el dominio del Estado, llega a todos los sectores ideológicos del catolicismo del país.

La clase obrera organizada –luego de años de lucha y represión– irrumpe masivamente en la vida social y política argentina. El 17 de octubre de 1945 marcha hacia la Plaza de Mayo, símbolo del poder. Desde esa fecha, deberá ser tenida en cuenta en cualquier proceso social.[25] El "justicialismo" se define a sí mismo como "humanista y cristiano". Afirma que su doctrina es "la doctrina social de la Iglesia", ocupando el espacio "socialcristiano". Estamos frente a un populismo católico, solo que con su propia interpretación de este y del rol de la Iglesia.

El catolicismo se difunde de forma masiva en el pueblo. Pero ya no únicamente desde la estructura eclesial, sino desde hombres y mujeres trabajadores que se identifican como peronistas y proclaman que "el verdadero cristianismo es el peronismo".

---

24 Cronología y datos sobre este período pueden verse en Mallimaci (1988).
25 Estudios actuales han buscado otros orígenes al movimiento peronista. Ver un detalle de estos y un estudio desde la "transgresión simbólica" en James (1987).

La ACA crece a pasos agigantados: de 20.206 asociados en 1933 pasa a 51.145 en 1943, y a 123.753 (incluyendo las secciones preparatorias) en 1950. Las parroquias se expanden. Si en 1928 existían 39 parroquias en la ciudad de Buenos aires, en 1939 existen 105. Si en 1934 había 11 diócesis, en 1960 son ya 54 –recordemos que ni el gobierno radical (1916-1930) ni el peronismo (1946-1955) crean ninguna diócesis.

Las relación entre el peronismo y el catolicismo, como dos vertientes de la misma identidad nacional (una religiosa, otra política), se hizo complementaria. No obstante, fue conflictiva entre el aparato burocrático del Estado peronista y la Iglesia católica. Gobierno e Iglesia se arrogaban el derecho de determinar "lo católico". Dos totalidades se iban enfrentando. El conflicto entre ambos se hará cada vez más virulento. Cuando diversos grupos de oposición civil y militar se enfrentan al gobierno en 1954-1955, un gran sector del clero y del episcopado, así como notables y militantes católicos, deciden apoyar la rebelión.

Las procesiones son utilizadas como espacios de protesta, especialmente de sectores medios, intelectuales y estudiantes, en una sociedad que cada vez encontraba menos libertad debido al control autoritario del Estado sobre la cotidianidad. Sectores de las FF. AA., en nombre de "la Virgen, la libertad y la tradición católica", se sublevan en 1955. Cientos de personas indefensas son bombardeadas en la plaza de la capital por aviones que tienen pintadas en sus alas la cruz.

Grupos peronistas responden incendiando iglesias y colegios católicos, y persiguiendo a "notables" y sacerdotes. Es el principio del fin. En setiembre de 1955 el gobierno peronista es derribado por un golpe militar que se legitima también en el catolicismo. Prohibiciones, fusilamientos y arrestos muestran que la violencia se ha vuelto a instaurar en la sociedad. La experiencia ha sido

traumática para el catolicismo. El liberalismo buscaba alejarlo de lo social y reducirlo al culto. El Estado populista quería su legitimidad y una presencia social movilizadora.

La seguridad que brindan los gobiernos militares contrasta con las dificultades en los democráticos. La tentación y la seducción del Estado militar como la posibilidad de realizar transformaciones desde allí, penetra al conjunto del movimiento católico argentino. El Vaticano II pondrá en crisis estos modelos, sin embargo no los eliminará.

4.3. Los países andinos: el caso de Perú

La crisis de 1930 empieza a cuestionar a las grandes oligarquías nacionales surgidas a partir de las materias primas exportables. Perú con azúcar, algodón y minas; Bolivia con minas de plata, estaño y oro; y Ecuador con el cacao y el banano son sacudidos por la caída vertiginosa de los precios de esos productos.

El sistema social y político montado sobre la apropiación de esos excedentes por las "oligarquías locales" es cuestionado por una profunda reacción nacionalista (con diversos ingredientes y matices propios de países con mayorías indígenas y mestizas) que dará como resultado el surgimiento de movimientos reformistas y revolucionarios, tanto de inspiración marxista como nacionalista. En Perú –prototipo del Estado oligárquico en América Latina–, Víctor Raúl Haya de la Torre (1895-1979) y su partido, la Alianza Popular Revolucionaria Americana (APRA), dominarán la escena social y política durante estos años. Junto al APRA surgirán pequeñas experiencias socialistas y comunistas, sobre todo

en sectores urbanos e intelectuales, destacando la figura de José Carlos Mariátegui –El Amauta– (1897-1930).[26]

En Bolivia emerge la figura de Víctor Paz Estenssoro y del Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR). En Ecuador, en una perspectiva diferente, el reformismo se encarnó en la figura de José María Velazco Ibarra, quien fue elegido presidente numerosas veces desde 1930 (en 1934-1935;1944-1947; 1952-1956; 1960-1961y 1968-1972). El carácter antioligárquico del APRA y del MNR, así como sus fuertes contenidos antiimperialistas, los llevan a enfrentarse fuertemente con las FF. AA., las iglesias y los sectores tradicionales de esos países. En el caso boliviano, la revolución violenta de 1952, la creación de milicias populares y el apoyo dado por el movimiento minero en la figura del vicepresidente Juan Lechín –líder sindical minero–, muestran la fuerza, hasta ese entonces oculta, del movimiento obrero y popular en ese país.

Un dato para no olvidar: a diferencia de los países de inmigración del Cono Sur, nos encontramos aquí con iglesias sólidamente presentes desde la llegada de los españoles, y con un peso histórico muy fuerte. A destacar, por ejemplo: la Iglesia es una gran propietaria de tierras en el campo y de inmuebles en el ejido urbano. Su relación con las "oligarquías propietarias de la tierra" es familiar.

---

26 Las figuras de Haya de la Torre y de José Carlos Mariátegui son representativas de dos maneras de responder al Estado oligárquico y a las demandas de la sociedad: una nacionalista-populista; la otra socialista-marxista autóctona. Ambas crearon mayor conciencia y organización en campesinos, obreros y pueblos indígenas del Perú, sin embargo no lograron revertir el modelo rapaz e injusto del dominante capitalismo. Obras características: *El antiimperialismo y el APRA* (Haya de la Torre, 1928), donde formula el proyecto de Indo América; *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (Mariátegui, 1929).

4.3.1. Perú

A diferencia de otros países, el catolicismo peruano se va a enfrentar a los movimientos reformistas, en este caso al APRA. Ayuda a ello la imposibilidad de este movimiento de acceder al Estado. Se produce así una mayor identificación con los sectores oligárquicos y las clases altas, lo que dificulta la presencia en los sectores medios y populares urbanos.

Las masacres de las FF. AA. contra militantes populares apristas en la ciudad de Trujillo, al norte del país, en 1932, muestran –una vez más– las respuestas de los sectores dominantes frente a las "amenazas" al orden establecido. El silencio de la Iglesia ante estos hechos marcará la distancia histórica que se generará entre la militancia aprista y la católica, y evidenciará a su vez las opciones de clase de unos y otros.

La movilización de los nuevos sectores católicos tiene un hito en la celebración del Primer Congreso Eucarístico Nacional en 1935, a partir del cual se crea la Acción Católica peruana. Aparecen como líderes intelectuales católicos las figuras de Víctor Andrés Belaúnde y José de la Riva Agüero,

> [...] ligado el primero a una corriente corporativa social cristiana y el segundo a un corporativismo autoritario e hispanista. La reflexión sobre la religiosidad de las grandes masas indígenas aparece o ignorada o despreciada. (Klaiber, 1987)

En 1933 se sanciona una nueva Constitución que mantiene la protección oficial de la Iglesia por el Estado, pero suprime la confesionalidad de este. El patronato sigue en manos del Parlamento, pasará en 1940 al presidente, y será suprimido definitivamente en la Constitución de 1979.

La búsqueda por parte del Estado de nuevas legitimidades lleva a decretar en 1935 la obligatoriedad de la enseñanza religiosa en todos los colegios de la república. Las corrientes hispanistas que se desarrollan en los años 30 –que resaltan la "peruanidad" y condenan el "indigenismo radical"– en ciertos sectores de Iglesia, en particular entre la militancia católica proveniente de clases altas o acomodadas, dificultan un acercamiento transformador al mundo de los pobres.

Ni por proveniencia social, ni por ideología, ni por práctica social se podía asumir la causa del campesinado indígena. El movimiento católico seguirá siendo blanco y urbano, y el proceso de romanización no hace más que distanciar y desconfiar de la religiosidad popular de las grandes masas. Frente a las revueltas populares y la "ingobernabilidad" que ello supone, las soluciones drásticas son pregonadas. Nuevamente el esquema triangular en juego:

> El liberalismo, el capitalismo y la democracia [...] han destruido la jerarquía de clases y valores [...] han generado el comunismo como reacción y presente remedio. La única solución es la vuelta a la tradición medieval, católica, española, tal como actualmente la encarna el fascismo. (cit. en Pike, 1970)

Otro grupo de católicos se pregunta sobre la "peruanidad", descubriéndola en la nueva cristiandad. Los estudiantes católicos se expresaban así en 1941:

> Peruanidad no es sinónimo de hispanidad porque no puede prescindir del aporte indígena ni tampoco de indianidad cuyo contenido cultural se diluye dentro de lo hispánico.

> Peruanidad es un término nuevo: símbolo del nuevo camino que va a recorrer hacia ese ideal universal y único de la cultura, la cristiandad. (Confederación Ibero-Americana de Estudios, 1941, cit. en Klaiber, 1987)

El "catolicismo en toda la vida" pasará de lo social a lo político, sin embargo, en la medida que es antiaprista y anticomunista por formación, buscará crear sus propias organizaciones. Militantes de la Acción Católica y de movimientos especializados encontrarán su cauce natural, en este período, en fuerzas políticas de inspiración cristiana. De este modo, un grupo fundará en 1955 la Democracia Cristiana, la cual al no tener apoyo popular se irá "sectarizando" y tratará de llegar al Estado por vías no democráticas.

Los años de posguerra producen un cambio en la composición del clero. Cerrada la frontera china luego del triunfo de Mao en 1949, numerosas órdenes religiosas de EUA y Canadá envían sus misioneros a América Latina para evitar "que caiga en manos del comunismo". La Iglesia peruana recibirá a varios de ellos. El clero peruano se "extranjeriza", al mismo tiempo que se internacionaliza.

Es a nivel de laicos y sacerdotes que el compromiso social se hará efectivo hacia finales del decenio de los 50 y en el de los 60. Los diversos movimientos especializados, como la Unión Nacional de Estudiantes Católicos (UNEC), la JEC y la JOC, abren el camino hacia una mayor presencia y comprensión del mundo popular. Un asesor de la UNEC se destaca. Luego de estudiar en Lyon y Lovaina, será uno de los grandes animadores de la Iglesia de los pobres: el padre Gustavo Gutiérrez.[27]

---

27 Para más detalles sobre el camino de esta corriente de Iglesia en Perú, ver Oliveros (1977). Acera de los movimientos especializados en América Latina, ver Pelegrí (1977).

4.4. México

La Revolución Mexicana comenzada en 1911, y de la que el actual Estado es continuador, ha logrado institucionalizarse en el "umbral del gran imperio del Norte" y ha alcanzado la mayor perdurabilidad en toda América Latina, desafiando revueltas, sublevaciones, grupos guerrilleros y autoritarismos militares.

Revolución que posee su "historiografía oficial", reproducida y ampliada hasta la fecha, dominante en el conjunto de la sociedad mexicana gracias a la educación estatal y a la propaganda cotidiana, donde las visiones críticas de ese pasado son rápidamente descalificadas como "antirrevolucionarias".

Para el período que nos interesa (1930-1959), un modelo se destaca dentro de la gran matriz: el cardenismo. Las reformas impulsadas por el presidente Lázaro Cárdenas (1934-1940) y sus seguidores marcarán la época; ellas muestran continuidades con otros procesos latinoamericanos, pero también particularidades propias de México.

Sobresale la intensa distribución de tierras, el fortalecimiento de la industrialización, los beneficios sociales para los trabajadores, el rol protagónico sindical a través de la Confederación Regional Obrera Mexicana (CROM).

Una historia lineal del catolicismo en este período podría reducirse a dar cuenta de la "romanización" y su ejecución en México. Así podríamos mencionar, al igual que en el resto de América Latina, la creación en mayo de 1930 de la Acción Católica mexicana, según el modelo italiano de las cuatro ramas. Décadas más tarde surgen los movimientos especializados, como la JOC (1959), que intentan renovar las viejas asociaciones como la Confederación Nacional Católica del Trabajo (1925) y la Asociación Obrera Guadalupana (1946), la cual aglutinaba obreros en torno a la

devoción de la Virgen de Guadalupe, la devoción popular mexicana por excelencia.

Del mismo modo, a fin de aglutinar los esfuerzos de intelectuales y clérigos en las actividades sociales, en 1922, con el apoyo de la Compañía de Jesús, se funda el Secretariado Social Mexicano, donde se destacará la figura del padre Pedro Velázquez, director desde 1946.[28]

En 1937, las corrientes hispanistas católicas que recorren el continente se "instalan" en México. Frente a la amenaza del peligro "comunista-judaico-masónico" unen fuerzas y fundan la Unión Nacional Sinarquista que, según sus propias fuentes, dice contar en 1940 con medio millón de adherentes. Los militantes de la Acción Católica y de las diversas organizaciones de laicos tienen allí un lugar de compromiso social y político "integral". Su discurso, similar al de otros países, es tanto antiliberal como anticomunista. Buscan rescatar la "herencia española", la "catolicidad del pueblo indígena", para lo que denuncian, como buenos católicos integrales, al "imperialismo norteamericano" que busca dominar la economía y la cultura, no solo de México que está cerca, sino de todos los países latinoamericanos.

Los sinarquistas, lo mismo que otros movimientos con características sectarias, se obligaban a actuar solamente de forma pacífica y a oponerse a sus enemigos –como indica el Sermón de la Montaña– con los brazos cruzados. Su consigna era "Patria, Justicia y Libertad". Su periódico, *El Sinarquista,* llegó a tener una tirada de casi cien mil ejemplares. El sinarquismo logra dinamizar a sectores campesinos con su propuesta de cooperativas de crédito, corporaciones de campesinos y comités para una mejor

28 Sobre la Iglesia en México, ver Alvear Acevedo (1984).

organización de los pueblos. En 1944, ante la dificultad de "perforar" el Estado laico y revolucionario, se fracciona; aparece el partido Fuerza Popular que en 1953 se transforma en Unidad Nacional, pero ya sin ninguna posibilidad de crecimiento.[29]

Otro espacio político para los militantes de la Acción Católica que no se suman al "proceso revolucionario" estará dado por el Partido Nacional, fundado en 1939 y que en este período aparecerá legitimando el régimen al participar en las elecciones y en el Parlamento.

Después de la Revolución de 1911, el Estado mexicano intenta "desalojar" lo católico de la vida cotidiana; sin embargo va a encontrar una fuerte respuesta especialmente entre las masas campesinas, las cuales buscarán oponerse por todos los medios al embate estatal.

Allí se inicia la "cristiada", la oposición violenta de masas armadas al Estado revolucionario que "ha traicionado" sus objetivos. La crisis estalla en 1926, y hay que buscar en esa constitución los orígenes de la revuelta.

> La Iglesia mexicana, que se inspiraba tanto en el catolicismo social alemán como en la enseñanza de León XIII y en su obra histórica colonial, se hallaba poseída por una dinámica similar a la de los revolucionarios y se disponía a crear una democracia cristiana antes de que se inventara este concepto [...]. El anticlericalismo de la minoría gobernante era simultáneamente expresión del odio y desprecio que sentían por el viejo México [...] creían despreciar al clero, pero en realidad

29 Sobre el sinarquismo, ver Ledit (1959).

> despreciaban al campesinado cristiano. Tal era la causa profunda de la cristiada.[30]

Entre 1926 y 1929 se produce el enfrentamiento entre los "Guerrilleros de Cristo Rey" y el Ejército Federal. Con "la conciencia de ser la nación cristiana, el Reino de Cristo por el que derramaban su sangre", más de 100 mil personas mueren. La crisis de 1929 y un acuerdo entre los obispos y el gobierno ponen fin al conflicto. El 27 de junio de 1929 se vuelven a celebrar misas, sin embargo, entre 1929 y 1935, unos 5 mil cristeros serán asesinados, entre ellos 500 de sus jefes. Se pasa, según Meyer, "de la Iglesia del Silencio al silencio de la Iglesia".

El proceso de enfrentamiento entre los dirigentes del Estado y el catolicismo se agudiza nuevamente en la llamada cruzada escolar de 1934-1937, al ser modificado el artículo 3 de la Constitución que expresaba:

> [...] la educación impartida por el Estado será socialista y no se limitará a excluir de sus programas todo tipo de doctrinas eclesiásticas sino que habrá de combatir el fanatismo y los prejuicios.

Esto da origen a un nuevo levantamiento cristero, solo que de mucha menor envergadura. La llegada al gobierno de Lázaro Cárdenas atempera los conflictos, puesto que su preocupación se debe centrar más en problemas sociales y económicos que religiosos. La nacionalización del petróleo en 1938 crea conflictos internos y externos. En este momento diversos actores de la sociedad, incluidos los obispos, dan su apoyo al gobierno –el *modus*

30 Un trabajo profundo y riguroso en Meyer (1973a, 1973b, 1973c).

vivendi–, mostrando así los posibles lazos de acuerdo entre unos y otros.

Después de 1938, el anticlericalismo militante de los primeros decenios de la revolución se irá sustituyendo por una colaboración pragmática y el respeto mutuo. Si bien no hay clases de religión en las escuelas del Estado (al igual que en otros países del continente), se permite la apertura de seminarios y se toleran las escuelas católicas. Si en 1935 el número de sacerdotes autorizado era de 305 para una población de casi 20 millones (en una tercera parte de los estados federales de esa época, ningún sacerdote tenía derecho a ejercer su cargo) hacia mediados de los años 70 el número de sacerdotes llegaba a 10 mil.

Signo de las transformaciones y lenta burocratización de la revolución son los cambios del partido dominante. En 1929 se crea el Partido Revolucionario Mexicano, que en 1946 (y hasta la fecha) pasa a llamarse Partido Revolucionario Institucional (PRI). Según J. P. Bastian esto lleva a que:

> [...] el nacionalismo moderno mejicano se aparta de la hispanidad para modelarse sobre los valores utilitaristas norteamericanos recuperados dentro de la noción de "mexicanidad". (Bastian, 1984)[31]

No obstante, si bien las relaciones entre catolicismo, Estado y sociedad quedarán marcadas por este *modus vivendi*, la intransigencia católica no ha abandonado su proyecto de hacer católico a México. Volverá por otros medios...[32]

---

31 Ver una visión más global en Bastian (1990).

32 Un completo y minucioso estudio donde se destaca el análisis del catolicismo integral en Blancarte (1992). El autor analiza el catolicismo en

La legislación no será cambiada, existiendo la posibilidad de que ciertos conflictos puedan repetirse. Vemos sin embargo cómo la religiosidad popular permanece y se transforma en el tiempo, creando sus propios códigos, ritmos y presencias (Giménez, 1978). El movimiento católico "romanizado" la desconocerá o la combatirá por alienante, o querrá manipularla. El cardenismo intentará aprovecharla para crear nuevas legitimidades frente a los procesos de nacionalización. Ni unos ni otros lograrán adhesiones masivas. La Virgen de Guadalupe seguirá canalizando (sin que intermediarios puedan monopolizarlas), las demandas religiosas de amplios sectores populares, dando testimonio de la particular vigencia de la América no hispanista, no indígena, pero sí fuertemente mestiza.

Bibliografía

Alvear Acevedo, Carlos (1984). La Iglesia en México en el período 1900-1962. En CEHILA, *Historia general de la Iglesia en América Latina V*. Salamanca: Sígueme.

Ansaldi, Waldo (1981). La crisis del orden oligárquico y la constitución del Estado burgués. *Congreso Latinoamericano de Sociología*. San Juan, Puerto Rico.

Antoine, Charles (1971). *L'Église et le pouvoir au Brésil. Naissance du militantisme*. París: Desclée De Brouwer.

Antoine, Charles (1980). *O integrismo brasileiro*. Río de Janeiro: Civilização Brasileira.

México entre 1929 y 1980, y afirma que el largo plazo muestra que "predominan dos corrientes: la integral intransigente y la conciliadora (transigente) o pragmática [...] la década de los 50 es el período más antiliberal de la Iglesia en México".

Bastian, Jean Pierre (1984). El protestantismo y la revolución mexicana:1914-1940. En CEHILA, *Historia general de la Iglesia en América Latina V.* Salamanca: Sígueme.

Bastian, Jean Pierre (1990). *Historia del protestantismo en América Latina.* México: CUPSA.

Benítez, Hernán (1953). *la aristocracia argentina frente a la revolución y la verdad justicialista en lo social, político, económico y espiritual.* Buenos Aires: Edición del autor.

Beozzo, José O. (1984). A Igreja entre a revolução de 1930, o Estado Novo e a redemocratização. En *História geral da civilização brasileira. O Brasil Republicano, economia e cultura.* São Paulo: Difel.

Bidegain, Ana María (1979). *La organización de los movimientos de juventud de Acción Católica en América Latina* [tesis de doctorado]. Université catholique de Louvain, Bélgica. [Mimeo].

Bidegain, Ana María (1990). Presencia del laicado en América Latina. *Nueva Tierra* (Buenos Aires), (10).

Blancarte, Roberto (1992). *Historia de la Iglesia Católica en México.* México: FCE.

Câmara, Hélder (1977). *Les conversions d'un évêque.* París: Seuil.

Carone, Edgard (1975). *As revolucoes do Brasil contemporaneo:1922-1938.* São Paulo: Difel.

Carone, Edgard (1976). *A terceira República, 1937-1945.* São Paulo: Difel.

CEHILA (1983-1987). *Historia general de la Iglesia en América Latina*. Salamanca: Sígueme.

Confederación Ibero-Americana de Estudios (1941). *Segundo Congreso Iberoamericano de Estudiantes Católicos.* Lima: Perú.

D' Agostino, Federico (1985). *Imaginación simbólica y estructura social. La religión en la evolución social.* Salamanca: Sígueme.

De Maeztu, Ramiro (1986 [1934]). *Defensa de la hispanidad.* Buenos Aires: Huemul.

Della Cava, Ralph (abril-junio de 1975). Igreja e Estado no Brasil do século XX: sete monografias recentes sobre o catolicismo brasileiro, 1916-1964. *Estúdios Cebrap* (São Paulo), (12), 5-52.

Duby, George (1980). *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo.* Madrid: Petrel.

Dussel, Enrique (1983). Introducción. En CEHILA, *Historia general de la Iglesia en América Latina I.* Salamanca: Sígueme.

Dussel, Enrique (1986). *Los últimos cincuenta años (1930-1985) en la historia de la Iglesia en América Latina.* Bogotá: Indo American Press.

Evans, Peter y Skocpol, Theda (1985). *Bringing the state back.* Nueva York: Cambridge University Press.

Flora, Peter y Heidenheimer, Arnold J. (eds.) (1981). *The development of Welfare State in Europe and America.* Londres: Transaction books.

Franceschi, Gustavo (1928). *La angustia contemporánea.* Buenos Aires: Difusión.

Franceschi, Gustavo (1940). *Totalitarismo, liberalismo, catolicismo.* Buenos Aires: Difusión.

Franceschi, Gustavo (1955). *La democracia cristiana.* Buenos Aires: Difusión.

García Pelayo, Manuel (1985). *Las transformaciones del Estado contemporáneo.* Madrid: Alianza.

Germani, Gino; Di Tella, Torcuato e Ianni, Octavio (1973). *Populismo y contradicciones de clase en Latinoamérica.* México: Eras.

Giménez, Gilberto (1978). *Cultura popular y religión en el Anáhuac.* México: CEC.

Graciarena, Jorge (1984). El Estado latinoamericano en perspectiva. Figura, crisis, prospectiva. *Pensamiento Iberoamericano* (Madrid), (5).

Habermas, Jürgen (1988). Conciencia histórica e identidad post-tradicional. *Letra Internacional* (Madrid), (10).

Halperin Donghi, Tulio (1979). *Historia contemporánea de América Latina.* Madrid: Alianza. [Séptima edición].

Halperin Donghi, Tulio (1987). En el trasfondo de la novela de dictadores: la dictadura hispanoamericana como problema histórico. En Tulio Halperin Donghi, *El espejo de la historia. Problemas argentinos y perspectiva latinoamericana.* Buenos Aires: Sudamericana.

Haya de la Torre, Víctor Raúl (1936 [1928]). *El antiimperialismo y el APRA.* Santiago de Chile: Ercilla.

Huntington, Samuel P. (ed.) (1962). *Changing patterns of military politics.* Nueva York: Free Press of Glencoe.

James, Daniel (1987). 17 y 18 de octubre de 1945: el peronismo, la protesta de las masas y la clase obrera argentina. *Desarrollo económico* (Buenos Aires), (107).

Klaiber, Jeffrey (1987). El laicado y la cuestión social en el Perú. En CEHILA, *Historia general de la Iglesia en América Latina VIII.* Salamanca: Sígueme.

Laclau, Ernest (1980). *Política e ideología en la teoría marxista. Capitalismo, fascismo, populismo.* México: Siglo XXI.

Lechner, Norbert (1972). *La crisis del Estado en América Latina.* Caracas: El Cid.

Ledit, Joseph (1959). *Le front des pauvres.* Montreal: Fides.

Lima, Alceu Amoroso [Tristán de Athayde] (1973). *Memórias improvisadas.* Petrópolis: Vozes.

Mallimaci, Fortunato (1987). Ernest Troelstch y la sociología histórica del cristianismo. *Sociedad* y *Religión* (Buenos Aires), (4).

Mallimaci, Fortunato (1988). *El catolicismo integral: 1930-1943.* Buenos Aires: Biblos.

Mallimaci. Fortunato et al. (1992). El catolicismo entre el liberalismo integral y la hegemonía militar. En CEHILA, *500 años de cristianismo en Argentina.* Buenos Aires: CEHILA/Nueva Tierra.

Mansilla, H. C. F. (1989). La herencia ibérica y la persistencia del autoritarismo en América Latina. *Cristianismo y Sociedad* (México), *27*(100), 81-94.

Mariátegui, José Carlos (1929). *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana.* Lima: Amauta.

Mecham, Lloyd (1966). *Church and State in Latin America.* Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Meinvielle, Julio (1934). *Concepción católica de la política.* Buenos Aires: CCC.

Meinvielle, Julio (1936a). *Concepción católica de la economía.* Buenos Aires: CCC.

Meinvielle, Julio (1936b). *El judío.* Buenos Aires: Antídoto.

Meinvielle, Julio (1945). *De Lammenais a Maritain.* Buenos Aires: EP.

Merrien, François Xavier (1990). État et politiques sociales ; contribution a une théorie 'neo-institutionnaliste'. *Sociologie du Travail* (París), (3).

Meyer, Jean (1973). *La cristiada*, vol. 1 La guerra de los cristeros, vol. 2 El conflicto entre la Iglesia y el Estado en México, vol. 3 Los cristeros: sociedad e ideología. México: Siglo XXI.

O'Donnell, Guillermo et al. (1981). État et société en Amérique Latine. *Revue de l'Institute de Sociologie* (Université Libre de Bruxelles).

Oliveros, Roberto (1977). *Liberación* y *teología. Génesis y crecimiento de una reflexión (1966-1976).* Lima: CEP.

Pelegrí, Buenaventura (1977). *JECI-MIEC: su opción, su pedagogía.* Lima: JECI-MIEC.

Picado, Miguel (1985). El laicado y la cuestión social en Costa Rica. En CEHILA, *Historia general de la Iglesia en América Latina VI.* Salamanca: Sígueme.

Pico, César (1937). *Carta a Jacques Maritain sobre la colaboración de los católicos con los movimientos de tipo fascista.* Buenos Aires: Adsum.

Pike, Frederick K. (1970). South America's multifaceted Catholicism. En Henry A. Landsberger (ed.), *The church and social change in Latin America.* Notre Dame: University of Notre Dame Press.

Pike, Frederick K. (1977). La Iglesia en Latinoamérica. En *Nueva historia de la Iglesia*, tomo 5. Madrid: Cristiandad.

Pla, Alberto (1987). *Estado y sociedad en el pensamiento norte y latinoamericano.* Buenos Aires: Cántaro.

Portantiero, Juan Carlos y De Ípola, Emilio (1981). Lo nacional popular y los populismos reales. *Nueva Sociedad* (Caracas), (54).

Portantiero, Juan Carlos y De Ípola, Emilio (1987). *Estado y sociedad en el pensamiento clásico.* Buenos Aires: Cántaro.

Poulat, Émile (1964). *La crisis modernista.* Madrid: Taurus.

Poulat, Émile (1977). *Intégrisme et catholicisme intégral.* París: Casterman.

Poulat, Émile (1978). *Église contre bourgeoisie.* París: Casterman.

Poulat, Émile (1980). *Une Église ébranlée.* París: Casterman.

Prien, Hans Jürgen (1985). *La historia del cristianismo en América Latina.* Salamanca: Sígueme.

Reilly, Charles (1985). Populistas religiosos en América Latina. En Martín de la Rosa y Charles Reilly (eds.), *Religión* y *política en México.* México: Siglo XXI.

Rosanvallon, Pierre (1981). *La crise de l'état Providence.* París: Seuil.

Rouquié, Alain (1981). *L'état militaire en Amérique Latine.* París: Seuil.

Rouquié, Alain (1982). Hegemonía militar, Estado y dominación social. En Alain Rouquié (comp.), *Argentina hoy.* Buenos Aires: Siglo XXI.

Sfez, Lucien (1988). *La symbolique politique.* París: Puf. [Colección Que sais-je? Nº 2400].

Todaro Williams, Margaret (1974). Integralism and the Brazilian Catholic Church. *Hispanic Historical Review,* (3).

Touraine, Alain (1986). *El regreso del actor.* Buenos Aires: Eudeba.

Weffort, Francisco (1973). *Populismo, marginación y dependencia.* San José: EDUCA.

Weinberg, Gregorio (1973). Populismo y educación en América Latina. En VV. AA., *El populismo en Argentina*. Buenos Aires: Plus Ultra.

III.
Pensar las modernidades latinoamericanas

La continua crítica a la modernidad
Análisis de los "vota" de los obispos argentinos al Concilio Vaticano II*

1. Consideraciones generales

A poco más de treinta años del llamado al Concilio Vaticano II (25 de enero de 1959) en la Iglesia Católica Romana (y a más de veinticinco de la conclusión de sus deliberaciones en diciembre de 1965) es importante que nos pongamos a analizar desde una perspectiva histórica y sociológica el papel jugado por cada Iglesia local en su preparación, implementación, difusión y puesta en marcha.

El Vaticano II es uno de esos momentos de quiebre, punto de llegada y punto de partida de diversas maneras de pensar, de actuar, de reflexionar y de concebir su autocomprensión, la sociedad, la religión, la historia, la vida. Treinta años en este camino es muy poco tiempo. Más aún cuando analizamos una institución ancestral como es la Iglesia Católica Romana.

El Concilio Vaticano II debe ser también estudiado al interior de un proceso más amplio, de largo plazo, de interrelación entre sociedad y religión. Proceso marcado por el nacimiento,

---

* Extraído de Mallimaci, Fortunato (1993). La continua crítica a la modernidad: análisis de los "vota" de los obispos argentinos al Concilio Vaticano II. *Sociedad y Religión* (Buenos Aires), (1011), 62-83.

desarrollo y expansión de un tipo de historicidad y mentalidad llamada modernidad, fruto de la emergencia de la sensibilidad burguesa. Modernidad que ha tenido una evolución y proceso desigual y diverso, sea en el norte como en el sur, en el este como en el oeste.

Hoy, en momentos de crisis de los Estados surgidos con el socialismo real, cuando algunos ideólogos predicen el fin de la historia –queriendo expresar el triunfo inexorable del capitalismo–, es un desafío analizar el rol cumplido por la institución eclesial y su postura histórica –sea crítica, enfrentada, adaptada o subordinada– con respecto a los modelos dominantes en el siglo XX.

Por eso es tan valioso el proyecto impulsado por el Instituto de la Ciencia Religiosa de Bolonia, Italia de realizar una "Historia del Concilio Vaticano ll" que supere los ámbitos "eurocéntricos" o "romanos" llegando a diversas realidades y dentro de una concepción amplia de la historia relacionando estos hechos con lo social, lo político, lo cultural, lo económico y lo religioso.

Este trabajo es fruto de ese esfuerzo. Se trata de un primer estudio elaborado para la presentación en un seminario en Houston, Texas (EE. UU.) en 1991 sobre los vota de los obispos en vísperas del Vaticano Il. Participaron estudiosos e investigadores de Europa, África y América Latina. Esta investigación continuará con el análisis del rol cumplido por los obispos de cada país durante las sesiones conciliares.

Creemos que una metodología rigurosa y comparativa podrá brindar nuevos elementos de comprensión, superando concepciones apologéticas o simplistas y dando instrumentos para un mejor análisis de la Iglesia y el catolicismo contemporáneos.

En el caso particular de la Argentina, donde es tan difícil obtener información sobre documentos eclesiásticos y donde tan pocas investigaciones se hacen sobre su accionar, contar con el

material de los "vota" se hace imprescindible, no solo para entender el fenómeno religioso sino para comprender el funcionamiento de la sociedad.

2. Cuerpo episcopal

Al enfrentamos al estudio de los vota nos encontramos frente a informes realizados por obispos. Creo que no está de más recordar este hecho. Los obispos son una parte –importante pero no única– de la institución Iglesia y esta no puede ser confundida con el conjunto del catolicismo.

Cuerpo episcopal, institución eclesial y catolicidad deben ser comprendidas al interior de sociedades concretas que permiten o dificultan que una o varias de estas partes funcionen de determinada manera, donde los conflictos, alianzas y enfrentamientos son múltiples.[1]

Al comparar debemos tener en cuenta el "espesor histórico" de cada cuerpo episcopal, es decir el peso social que cada uno tiene en su sociedad y al interior de la institución eclesial. En el caso argentino estamos hablando de un episcopado de reciente formación, donde su sumisión (fidelidad) o debilidad frente a las estructuras romanas debe ser puesta en paralelo a la relación con las autoridades del Estado nacional, este también en pleno proceso de consolidación.

Por otro lado, la existencia de un cuerpo episcopal autónomo de la influencia del control del Estado nacional o de las grandes familias de notables católicos significó una adhesión a las

1 Sobre el análisis del catolicismo contemporáneo recomendamos los trabajos del sociólogo É. Poulat (1977a, 1977b). Sobre el Concilio Vaticano II, véanse Defois (1982) y Lamberigts y Soetens (1992).

estructuras de centralización romana, puesto que desde ese "poder" se garantizaba el funcionamiento local.

Cuerpo episcopal que se irá consolidando como tal en la medida que se institucionaliza y burocratiza el catolicismo en la sociedad. Proceso –que en el caso argentino– es muy reciente y que podemos datarlo a partir de 1930, aproximadamente.[2]

Obispos que deberán legitimar en un primer momento su autoridad a partir del apoyo romano. Autoridad por ejercer en un catolicismo acostumbrado históricamente a tener referentes laicales "notables" o sacerdotes con liderazgos propios o "militantes" de fuerte presencia en movimientos y grupos apostólicos que poseen lazos de comunicación y presencia societal mucho más fuerte y consolidados que el de los "nacientes" obispos.

Situación esta que está enlazada –y el caso argentino es un modelo– con la militarización de la sociedad, donde entonces el cuerpo episcopal como tal tendrá canales directos de acceso al Estado (y será así "seducido" por este) no tanto por sus capacidades sino porque el Estado autoritario prohíbe otro tipo de estructuras intermedias y busca al mismo tiempo la legitimidad católica de sus actos.[3]

a) La formación del cuerpo episcopal en la Argentina

No es este el momento de hacer un detalle exhaustivo de la historia del catolicismo argentino. Grosso modo, y dentro de una

2 Sobre la institucionalización del catolicismo argentino, véase Mallimaci (1992).

3 Sobre el Estado militar en Argentina, véase Rouquié (1986). Sobre las relaciones con la Iglesia, véase Mignone (1986). Sobre la evolución de la Iglesia Argentina y sus concepciones en este periodo, véase Mayol, Habegger y Armada (1970).

comprensión del rol episcopal, podemos decir que en la Argentina se ha pasado de: a) un catolicismo sin Iglesia, es decir poco institucionalizado, pero con presencia propia (1870-1920, aproximadamente); b) a un catolicismo con presencia en la Iglesia y en la sociedad (1920-1950); c) a una Iglesia sin catolicismo, burocratizada, autoritaria y con poca autonomía de sus grupos internos (1950-1980).

En este paso tiene un peso especial el desarrollo, consolidación e implantación de un cuerpo episcopal. Este hecho está relacionado con la crisis del Estado liberal y de la sociedad ligada a él. A partir del golpe cívico-militar-religioso de 1930 se da inicio al Estado militar en Argentina con características propias: la progresiva catolización de la sociedad y por ende de las FF. AA., los movimientos populares, la burocracia estatal. Militares que hasta el día de hoy pujan por tener una presencia dominante en la sociedad, pero donde las condiciones de fin de siglo los lleva a la subordinación del poder civil.[4]

Es importante recordar estos hechos puesto que el Estado argentino guardó para sí el derecho del Patronato (designar a los obispos y aceptar la creación de nuevas diócesis) desde la independencia en 1810 hasta 1966. De acuerdo con el art. 86, inc. 8 de la Constitución nacional de 1853 era el titular del Poder Ejecutivo quien ejercía el derecho de patronato, y el nombramiento del futuro obispo se efectuaba a partir de un tema confeccionado en el Senado de la Nación. Este tema fue de pública discusión en el

4 El 3 de diciembre de 1990, nuevamente los argentinos vivimos un intento de golpe de Estado con complicidad clerical y legitimidad católica. El 29 de diciembre, gracias al indulto presidencial, obtienen su libertad los responsables de la dictadura militar que cometieron graves violaciones a los derechos humanos, en especial la desaparición de miles de personas. Sobre estos hechos, véase CONADEP (1985).

Senado hasta 1958 cuando pasa a ser secreta y finalmente abolida en 1966 al firmarse un concordato entre el Vaticano y el Gobierno argentino.

Así vemos como en 1860 se contaba con 5 diócesis y 1.200.000 habitantes; en 1930 con 11 y 11.700.000; en 1935 se pasa a 21 con 13.000.000; en 1957 son 35 con 19.000.000 y en 1961 son 46 diócesis con una población de 20.100.000 habitantes.

Un dato para tener en cuenta. Ninguna de las dos experiencias democráticas y populares de la Argentina, sea el radicalismo (1916-1930), sea el peronismo (1946- 1955) crearon una sola diócesis. En la Argentina moderna la creación de obispados fue obra de gobiernos cívico-militares-religiosos, que marcaron una orientación para tener en cuenta a la hora de comprender los funcionamientos de largo aliento en la Iglesia. Los gobiernos populares y democráticos favorecieron la catolización de la sociedad, pero impidieron el crecimiento burocrático cupular de la institución eclesial.[5]

b) Proveniencia social

¿Quiénes son estos obispos? ¿Cómo han sido reclutados? ¿Cuáles son sus orígenes? ¿Qué relación mantienen con la institución? No contamos con ningún estudio detallado al respecto. Ni investigadores "laicos" ni las universidades católicas buscan adentrarse en "este mundo". Paradoja del catolicismo argentino: ¡Tan presente en la sociedad y tan ausente en las investigaciones!

A mediados de la década de los 60 se realizó el único estudio sistemático que conocemos sobre los obispos argentinos. No

5 Estadísticas eclesiales en Amato (1964). Sobre la tríada militar, sacerdote y trabajador, véase Duby (1982).

es exhaustivo ni completo, pero nos brinda elementos útiles para nuestro análisis (De Imaz, 1964).[6]

A diferencia de otros países de América Latina, las clases dominantes y familias terratenientes no "aportaron" sus hijos al seminario ni a la carrera eclesiástica. Recordemos que el liberalismo fue la ideología hegemónica en Argentina desde fines de siglo pasado hasta 1930 cuando comienza a ser cuestionada por grupos católicos, fascistas, nacionalistas y socialistas.

¿De dónde provienen entonces? Los obispos son en su mayoría fruto de la inmigración masiva que vivió la Argentina a fin del XIX y comienzos del XX. Sobre 49 obispos en 1964, 19 son hijos de italianos, 12 son hijos de españoles (entre ellos 7 vascos), 5 son hijos de alemanes, 2 de irlandeses, 1 de árabes y los de origen "criollo" son solo 7, los cuales son de familias cordobesas.

Esto muestra el peso de las corrientes inmigratorias y las transformaciones profundas operadas en la sociedad. En el caso particular de Argentina, la "romanización de la Iglesia" va acompañada de la "italianización de la Iglesia argentina". Los nombres de los cardenales son todo un símbolo: S. Copello (primer

6 Otro estudio sistemático y sociológico sobre un episcopado, en este caso en francés, puede verse en Bourdieu (1982), donde el autor muestra que "la homogeneidad –como las apariencias de unidad– es una ilusión buscada por el cuerpo episcopal y analiza dos polos en el seno del campo episcopal que son el producto de la coexistencia de dos modos diferentes de reclutamiento de un lado los oblatos, allegados a la institución desde su primera infancia, que invierten totalmente en una institución a la que deben todo. Por otro lado, los herederos, ordenados más tarde en edad y que poseen, antes de su entrada en la Iglesia, además de un capital social heredado, un capital escolar importante y que por ende tienen una relación más distante con respecto a la institución y sus jerarquías".

cardenal hispanoamericano en 1935), A. Caggiano (nombrado en 1946), N. Fasolino, E. Pironio, R. Primatesta, A. Quarraccino.[7]

El capital cultural con el que llegan a la institución es muy bajo. Su "dependencia" de las estructuras es casi total. El vivir "de" la institución es más fuerte que el vivir "para" esta. El futuro obispo ingresa al seminario solo con estudios primarios. En el caso de "inmigrantes", esto se agrava por la necesidad de reconocimiento social y por el deseo de "argentinizarse" al máximo. Los obispos que estamos estudiando, al entrar al seminario:

> Varios son menores de 12 años, uno con 11, oscilando la mayoría alrededor de los 15. Hay solo dos marginales, el titular de la diócesis de San Isidro que ingresó al seminario con 30 años y el de Reconquista que primero ejerció la abogacía.

3. El clero

Como simple referencia y para realizar estudios comparativos (dado que sería necesario profundizar más), es importante comprender este cuerpo episcopal en relación con el clero religioso y diocesano. Los vota –como veremos más adelante– son claros en expresar y comprender la misión episcopal en función prioritaria de la relación con el clero. Obispos y clero se autocomprenden –en esta época– como el "núcleo" de la Iglesia. Recordemos que el "resto", los "feligreses", las "religiosas" están mandatados, colaboran con..., son complemento de...

Al momento de la consulta a los obispos por parte de Roma –1959– existían en la Argentina 2.120 sacerdotes diocesanos

7 Sobre la inmigración, véase Auza y Favero (1991).

(44,3 por ciento) y 2.661 sacerdotes religiosos. La relación clero-habitantes en 1960 era aproximadamente de un sacerdote por cada 4.355 personas (Donini, 1961). Recordemos que en Chile es de 2.980; en Ecuador de 3.180; en Colombia de 3.490 y en Uruguay de 4.110.

El clero mantiene relaciones tensas con la autoridad episcopal, especialmente en un momento en el cual esta se está constituyendo en centro burocrático. De allí el reclamo por una mayor autonomía religiosa y un pedido de mayor protagonismo, especialmente en lo social y político. La reafirmación autoritaria del "poder" y los conflictos provenientes de la radicalización de la sociedad, en la que rápidamente los enfrentamientos se convierten de religiosos en políticos y viceversa, van a explicar –entre otras causas– porqué el primer movimiento organizado de sacerdotes en América Latina nace precisamente en Argentina en 1968, previo a la reunión de Medellín (Forni, 1990; Mallimaci, 1989).

4. La preparación al Concilio: los vota

a) Las respuestas al cardenal Tardini

El cardenal Tardini como presidente de la Comisión preparatoria del Concilio, por mandato del Papa Juan XXIII escribe en junio de 1959 a cada obispo católico solicitándole su opinión sobre los temas a tratar en un futuro Concilio.

Hoy esas respuestas se han publicado por país con el título de actas preparatorias (AP). Las de Argentina ocupan las páginas 47 a la 104. Están allí las 33 respuestas pertenecientes a 29 obispos diocesanos, un coadjutor, dos auxiliares y el nuncio local.

El total de diócesis en ese momento es de 35. De las cinco diócesis que no responden, en el caso de La Rioja (Mons. Froylan

Ferreira); de Catamarca (Mons. Carlos Haulon), de Mercedes (Mons. Anunciado Serafini) se trata de personas enfermas que no tienen todavía sucesores.

Merece destacarse sin embargo el caso de la capital, Buenos Aires, puesto que no hay ningún vota proveniente de ella. Recordemos que en estos años hay un proceso conflictivo. Luego del derrocamiento del gobierno peronista en 1955 y ante las presiones y acusaciones de complicidad con el régimen depuesto, el cardenal primado, S. Copello es relevado del gobierno de la Arquidiócesis en 1956. Vive en Buenos Aires hasta 1959 siendo nombrado Canciller de la Iglesia trasladándose a Roma donde fallece en 1967.

En ese interín fue nombrado en abril de 1956 administrador apostólico y primer vicario castrense, Mons. Laffite. En 1959 queda vacante el cargo y pasa a ser el arzobispo de Buenos Aires. Muere en la visita que estaba realizando a la Escuela Naval el 8 de agosto de 1959. El 15 de agosto el cardenal A. Caggiano (hasta ese momento obispo de Rosario) es nombrado arzobispo y toma posesión canónica el 24 de octubre. Desde 1955 era presidente de la Conferencia Episcopal Argentina (CEA).[8]

Esto explicaría que ni de Buenos Aires ni de Rosario se reciban respuestas. Tampoco lo hacen los tres auxiliares de Buenos Aires, mostrando los niveles de sumisión y dependencia en la época.

Sin embargo, la ausencia del "vota" del Cardenal Caggiano, ¿es un problema técnico o muestra cierta distancia con respecto a la consulta "horizontalizada"? ¿Se encuentra entre los que no alientan los vientos conciliares? ¿Sus opiniones como cardenal

8 Información tomada de la *Guía Eclesiástica de la Arquidiócesis de Buenos Aires* (1985).

eran diferenciadas? Recordemos que será el único obispo argentino que dirigirá una comisión durante las sesiones del Concilio. Un estudio comparativo con otros cardenales podría ayudarnos a encontrar respuestas de la personalidad que más marcó a la Iglesia Argentina entre 1955 y 1970.

b) Estado del texto

De las 33 respuestas, dos de ellas son en castellano: la del arzobispo de Tucumán y futuro cardenal J. C. Aramburu y la del obispo de Río Cuarto: Mons. Buteler. Otra, la del pasionista Mons. Deane, obispo de Villa María, es mitad en latín: la parte doctrinal, mitad en castellano: las consideraciones generales. El resto, todas en latín.

Surge la primera pregunta: no responder en el lenguaje "oficial", ¿es un signo de transgresión y de toma de distancias del "aparato"? Por lo menos no lo parece en el caso de quien será nombrado cardenal en 1976 y presidente de la CEA. ¿O la transgresión muestra el intento de tener "perfil propio" en una futura carrera episcopal? Así parece para Mons. Aramburu, no lo sabemos para Mons. Buteler que morirá en 1961, poco después de escribir su respuesta.

Otra característica para destacar. Hay solo dos respuestas de obispos auxiliares. En ambos casos se trata de obispos que dirigirán la conferencia episcopal, mostrando ya su intento de protagonismo. Mons. Tortolo, presenta aportes teológicos y doctrinarios. Mons. Primatesta, auxiliar de La Plata envía *exactamente la misma respuesta* que el titular Mons. Plaza (ambas, por otra parte, de poca significación), mostrando ¿su total coincidencia, o su falta de autonomía, o su comprensión del rol dependiente del obispo auxiliar, o también su miedo y temor frente a lo nuevo?

Este caso es importante puesto que Mons. Primatesta será cardenal en 1973, presidente de la CEA desde mediados de los 80 hasta su reciente renuncia en 1990.

Fuera de este texto en común, cada una de las otras respuestas son individuales, mostrando la casi nula comunicación horizontal y la búsqueda de relación directa con Roma.

El lenguaje nos puede también ayudar a comprender la mentalidad de algunos obispos. La prudencia se transforma, en algunos, en suma prudencia y obsecuencia. Por otro lado, no están acostumbrados a ser consultados. Dirá Mons. Pérez:

> para dar respuesta a la petición de la Ex. V. pobre es mi experiencia, pero después de una larga oración, oso exponer estos temas.

Mons. Guilland afirma:

> examinando la cosa con madurez ante Dios, con la reverencia conveniente, sinceramente preferimos dejar a esa Comisión la libertad de que ella misma decida, con la ciencia y prudencia en las cuales abunda.

O directamente aquellos que no emiten opinión como Mons. Weiman "no propongo nada en especial" o Mons. Scozzina "no debe hacer ninguna sugerencia acerca de la disciplina o la doctrina". Tomando nuevamente la dupla sumisión-autonomía en la relación Curia-obispos, al responder a la carta del cardenal Tardini hay cuatro obispos que se dirigen llamándolo "E. Príncipe", hay otros cinco que le escriben sin ninguna mención y la gran mayoría (22) usan el trato de Señor. Solo el nuncio utiliza el modo "E. Reverendísima".

c) Fuentes y consejeros

Coincidimos con aquellos que ven una simplificación en la suposición que los vota representan un mosaico de la Iglesia local. La riqueza de experiencias, de modelos y la infinita gama de grupos que se crean y recrean continuamente en los espacios de la catolicidad, hacen difícil –casi imposible– que sean expresados en estos aportes. ¡La Iglesia es un mundo! nos recordaba un eminente sociólogo (Poulat, 1986).

Lo importante es llegar a hacer una cierta "teoría" y un cierto mapeo de la manera de acercarnos a los textos episcopales. ¿Cómo se elaboran? ¿Quiénes son sus redactores? ¿Cuáles son las pujas y conflictos? ¿Qué líneas recorren los grupos? ¿Cuáles son los límites de lo público en esos espacios?

Los investigadores conocemos palabras, textos, modos "puestos y borrados" en las reuniones de las Conferencias Episcopales celebradas en Medellín (1968), Puebla (1979), Santo Domingo (1992) y en las reuniones nacionales, pero que –en aras del mito de la unidad– no son reconocidos públicamente.

Esta realidad, ¿está presente en algunos de los tantos estudios que se han realizado de estos eventos? ¿Cómo son tenidas en cuenta las infinitas redes que se crean al interior del espacio católico, a la hora de explicar ciertos hechos o pronunciamientos religiosos? Las investigaciones sobre estos temas están recién en sus inicios, pero no las olvidemos a la hora de explicar acontecimientos.

En el caso de los vota tenemos la ventaja de que son propuestas individuales y sería posible profundizar una por una. En el caso estudiado solo un obispo menciona haber pedido consejos, Mons. Silvino Martínez (uno de los primeros sacerdotes ligados

a la Acción Católica en 1930). El resto no menciona consultas a presbíteros, expertos o institutos especializados.

Pero de la lectura global sobresalen dos textos. Mientras que la gran mayoría da respuestas "canónicas", dos y solo dos muestran una realidad diferenciada y con propuestas "alternativas" para la época. Uno es el vota del arzobispo de Bahía Blanca y el otro del obispo de Reconquista. El primero es un obispo tildado de integralista: –Mons. Esorto–, el segundo –Mons. Iriarte– un abogado ordenado sacerdote con estudios en Roma y París: un heredero.

Desde el comienzo de 1959 diversos movimientos especializados de la Iglesia Católica (JEC, JUC, JAC) y grupos de Acción Católica –pertenecientes a su vez a redes internacionales– junto a sacerdotes –en su mayoría con estudios en Italia y Francia– y asesores de esos movimientos, comienzan a preparar respuestas para enviar a Roma sobre el futuro Concilio. Estas eran el fruto de las diversas experiencias innovadoras y pastorales que ya se estaban implementando en el país. Una de ellas era la llevada adelante en la parroquia Santos y Animas de la ciudad de Buenos Aires por los sacerdotes Trusso (uno de los principales innovadores en liturgia) y Ramondetti (luego secretario general del Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo).

El secretario canciller del arzobispado de Bahía Blanca (a su vez asesor de la Juventud Universitaria Católica) redacta el vota con la autorización del obispo y teniendo en cuenta los diversos aportes y los ternas que les hacen llegar los nombrados sacerdotes Trusso y Ramondetti.[9]

9 Testimonio personal (diciembre de 1990) de Norman Pipo, secretario canciller del arzobispado de Bahía Blanca en 1959.

Al mismo tiempo, el canónigo Boulard (especialista francés en sociología religiosa y ligado al mundo rural católico) visita asiduamente a la Argentina y colabora estrechamente en las reflexiones junto al obispo Iriarte.

Esto demuestra cuatro cosas: Primero, las infinitas posibilidades de hacer llegar un texto a Roma pasando por alto los canales formales. Segundo, que para que el texto sea significativo debe estar ligado a alguna experiencia. Tercero, la importancia de las redes y canales intraeclesiásticos a nivel nacional como también internacional. Cuarto, el peso relativo de los textos frente a las prácticas que de allí se deducen. El arzobispo de Bahía Blanca no implementó lo que allí se decía, pero lo que allí decía era fruto de experiencias pastorales emergentes en su diócesis, y en otras que con el correr de los años buscarán ser hegemónicas.

Esto nos muestra también el peligro de cierto "enamoramiento" y "encantamiento" con los textos y las palabras. Si no son expresión de movimientos profundos y compartidos por vastos sectores son fácilmente transformados o ignorados. En una religión de textos sagrados como es la católica y con siglos de tradición, pueden ser usadas las mismas palabras, pero se les dará una significación totalmente diversa según el actor religioso que lo lleve adelante. Por otro lado, el "control" del largo plazo y de la historicidad es central para un proceso de cambios en las experiencias y mentalidades religiosas.

5. Los principales temas propuestos

Una primera lectura muestra la gran diferencia entre aquellos que proponen –y son la mayoría– cambios en el derecho canónico sea en aspectos disciplinario, doctrinario o de funcionamiento

cotidiano de la Iglesia y la de aquellos interesados en una perspectiva pastoral, teológica o de cambios profundos.

A la distancia, un relevamiento de las propuestas muestra que varios temas estaban en el "ambiente" o ya eran "tolerados", más allá de las particularidades, experiencias o posturas ideológicas.

La gran mayoría de las propuestas son sobre las "formas". Lo importante es que se trata de "prácticas ya asumidas" y si no masivamente, al menos en los diversos movimientos especializados, verdaderos laboratorios de innovaciones de la época.

Se propone:

- Uso de la lengua vernácula en la administración de los sacramentos y la Santa Misa (mayoría).
- La celebración y validez de las misas vespertinas (mayoría).
- Cambiar los ciclos de la misa, haciéndolos universales: no invierno-verano sino por temas.
- Coordinación de las actividades alrededor del obispo (mayoría).
- Uso del "*clergy man*" o adaptación de la vestimenta (mayoría).
- Mayor y mejor formación bíblica a los fieles (mayoría).

Algunas propuestas adoptadas en el tiempo son presentadas aisladamente, como las de:

- Limitar la administración de los obispos a cierto número de años, después de los cuales otro debería suceder en el mismo oficio [¡sic!] (Mons. Rodríguez y Olmos).
- Conviene quitar la excesiva preminencia de Occidente y Europa en la Iglesia, que es universal y tal debe parecer a todos. Así por lo tanto conviene que acontezca en hacer más

universal la misma curia romana con participación proporcional de todos los pueblos (Mons. Iriarte).

- Parece necesario que haya algún organismo central internacional en el Vaticano, inmediatamente dependiente del Beatísimo Sumo Pontífice que conste de sacerdotes y laicos, representantes de todo el mundo, en cuanto esto sea posible cuyo oficio sea: a) estudiar, conocer los grandes problemas de este tiempo, b) hacer conocer las cuestiones, c) sugerir, indicar soluciones [...] y esto por cierto con la máxima agilidad [...] (Mons. Rau).
- Buscar donde otras confesiones religiosas puedan coincidir con la Iglesia católica para procurar la unidad (Mons. Esorto).

Pero –como hemos ya dicho– la preocupación central mayoritaria es la relación con el clero. En varios este es dominante y casi único: se entienden como obispos en relación jerárquica con sus subordinados inmediatos, como padres interesados en la marcha de sus "hijos".

Nuevamente aquí las posturas difieren entre los que se quejan de la pérdida de disciplina en el clero y los que insisten en creaciones comunitarias y participativas. Son estos los que piden más oración, vida en común, relación entre el clero religioso y secular, relación de la parroquia con el resto de la comunidad, mayor preparación de los seminaristas haciendo experiencias previas a la ordenación, etc.

Los obispos perciben conflictos al interior del clero. El que más a menudo será mencionado es:

- Procúrese la colaboración entre el clero diocesano y el clero regular para que se ponga fin a la lamentable lucha actual (Mons. Marengo).

- Coordínese y en cuanto se pueda hacer, iníciese la unión de ambos cleros, secular y religioso, conjuntamente dedicados al servicio de la diócesis o de toda la iglesia (Mons. Esorto).

Al mismo tiempo los obispos piden normas para lograr la subordinación del clero regular al obispo: "es urgente la subordinación de los religiosos a los obispos".

Un obispo va más lejos y habla de: "clero pobre y clero rico que se extiende a diócesis pobres y diócesis ricas" (Mons. Borgatti).

Otros mencionan:

- Promover una distribución justa de los ingresos diocesanos (Mons. Iriarte).
- Los religiosos van fácilmente a las ciudades o las parroquias que prometen un futuro demasiado próspero o rico, rechazan en cambio las regiones ya sea de misiones, ya sea de gentes pobres (Mons. Fasolino).
- Que el beneficiario no sea dueño absoluto del dinero del beneficio parroquial sino su administración sea dirigida mejor por la curia (Mons. Herrera).

La relación clero-obispo tiene posturas diferentes. Mientras que Mons. Mayer pide "una sumisión al clero actual" o Mons. Fasolino ve un problema en que "los clérigos jóvenes especialmente en nuestros días abrazan cierta teoría de la llamada obediencia racional"; en el otro extremo, único, pero contundente, Mons. Iriarte hace un vota para "condenar el error que confunde la obediencia debida a la Jerarquía con la absoluta pasividad que gravemente daña a la Iglesia".

La preocupación por el clero lleva al planteo de la parroquia, instrumento privilegiado de acción para la totalidad de los

obispos que emiten sus votos. Los obispos están convencidos del instrumento, pero no de la manera en que se implementa. Además, mayoritariamente piden autoridad para poder remover a los párrocos. Es interesante esta preocupación, signo de que se vivía más una iglesia parroquial que episcopal, a la cual el poder del obispo –fuera el que fuese– no podía o costaba llegar. La centralización ahora desde la curia local –y el Concilio impulsará esta línea– irá ahogando los espacios de autonomía parroquiales obligando a crear nuevas experiencias fuera de estas. Así se expresan:

- Pídase la revisión del Código Canónico en la remoción de los párrocos para que el obispo tenga una mayor facultad para remover a los mismos (Mons. Marengo).
- La curia episcopal debería ser eje y fuente de la acción apostólica ordenada, considerando todas las obras apostólicas de las parroquias en unidad con el obispo (Mons. Marengo).
- Que los obispos se adueñen con el consenso del capítulo de la facultad de remover a los párrocos (Mons. Esorto).
- Que la estabilidad de los párrocos no se prolongue más allá de los diez años (Mons. Herrera).

Esto va acompañado de un pedido, también mayoritario, por una mejor distribución del clero no solo local o nacional sino mundial. La idea es simple y expresa toda una mentalidad:

- Con suficientes sacerdotes en América Latina el 80 por ciento de los problemas se solucionarían. Sería interesante hacer estadísticas sobre las diócesis que tienen 2,3 y 4 sacerdotes por cada mil habitantes. ¿Es posible que la diócesis venga antes que la Iglesia? (Mons. Deane).

Son los obispos con diócesis de grandes extensiones (Viedma con 203.013 km2 y 14 parroquias) o grandes concentraciones urbanas los que reclaman una mayor distribución del clero. Al mismo tiempo van a insistir en dar mayores responsabilidades a laicos y diáconos, pero para que cumplan esas funciones sacerdotales ausentes:

- La penuria de sacerdotes exige el auxilio de los laicos en la administración del sacramento del bautismo [...] en los lugares distantes delegar a un laico bien instruido para bendecir y asistir a un matrimonio en lugar del sacerdote (Mons. Borgatti).

Otros los pensarán para que reemplacen funciones:

- Derivar hacia los laicos lo que corresponde a la administración económica en el régimen eclesiástico, tanto en el orden diocesano como en el parroquial (Mons. Esorto).

En este como en otros temas, las interpretaciones pueden ser entonces diversas. Junto al planteo de centralización y planificación para una mejor eficiencia aparece el del control y el de la homogeneización de la experiencia, quitando así libertades y autonomías. Lo mismo podemos decir de la "dependencia" del clero regular al obispo: ¿cuál es el límite? ¿Quién lo decide? El nuncio Mons. Mozzoni presiente algunos peligros y advierte:

- Conviene que el S. Concilio exalte al obispo como Padre y Pastor, pero que lo exhorte con premura para que sus relaciones con el clero y los feligreses no sean de tan estricta autoridad.

Será necesario analizar los casos concretos para comprender el sentido en el que cual se quieren efectuar las reformas. En otras palabras, desde sentidos diversos se puede coincidir en propuestas concretas pero una vez puestas en marcha cada uno buscará que su orientación sea dominante. Sentidos que dependen en las iglesias locales no solo de la intención del obispo sino del que le darán laicos, sacerdotes, religiosas, párrocos y movimientos presentes en el mismo lugar y que puestos a andar, buscan su propio espacio.

Son ahora los más "reformistas" los que piden "mayor poder" para los obispos que les permita remover, por ejemplo, a los párrocos. El poder, en vez de democratizarse, sigue concentrado canalizándose entonces la lucha por el "control" y no por la creación de múltiples espacios de encuentro y libertad.

Para terminar sobre este tema unas líneas sobre el celibato sacerdotal. El tema estaba en el ambiente. En Argentina se habían dado casos de secularizaciones y casamientos de sacerdotes reconocidos. Años más tarde seguirá el mismo camino un obispo, Jerónimo Podestá, figura central en la renovación postconciliar.[10]

El futuro cardenal N. Fasolino reconoce que:

- Jóvenes clérigos y también otros en edad proyecta, además de religiosos varones no raramente hablan contra la ley del celibato.

10 Nos referimos a Mons. Podestá, obispo de Avellaneda, impulsor de las reformas conciliares, quien será separado de su cargo por cuestiones administrativas en 1969. Se casará con la señora Clelia Luro y hoy preside la Asociación Internacional de Sacerdotes Casados.

- La mayoría sostiene el criterio del celibato, aunque hay posturas moderadas como la del antiguo asesor nacional de la JOC.
- Muchos esperan una declaración de la Santa Sede acerca del celibato.
- Conviene inculcar creo, los fundamentos teológicos más que las razones canónicas e históricas (Mons. Rau).

6. Los nudos centrales

Un análisis cuidadoso de los textos nos permite acercarnos a concepciones más profundas en la mentalidad de los obispos. Son las que hacen a la relación con el resto de la sociedad.

Debemos hacer notar que en ningún momento surge claramente de los textos que están escritos en Argentina. La realidad local contingente está totalmente ausente. La historia de la sociedad y de la Iglesia no aparece. Solo cuatro años atrás (1955) el catolicismo había vivido uno de los hechos más traumáticos de su historia moderna con muertes, incendios de templos, presos, enfrentamientos callejeros y fuertes conflictos al interior del campo católico.

En 1956 debe alejarse del cargo el arzobispo de Buenos Aires por problemas religiosos y políticos. Al mismo tiempo son fusilados civiles y militares. En 1958, miles y miles de manifestantes ganan las calles de la ciudad para expresarse a favor o en contra del posible financiamiento de la educación católica.

Estos y otros temas están totalmente ausentes. ¿No es demostrativo de la desconfianza hacia la sociedad, hacia el mundo, hacia lo popular por parte de la mayoría de los obispos? Al hablar del mundo lo harán –siguiendo la tradición del *Syllabus* de Pío IX– en términos de enemigos, de condenas, de buscar las

responsabilidades en los "otros". La iglesia es una "contrasociedad". La amenaza es latente y puede estallar en cualquier parte. Fuera de la Iglesia, todo es condenable. No hay diálogo sino anatema, estigma.

Pareciera que el miedo se apoderase de los obispos y la desconfianza en lo que sucede "afuera" los abrumase. Nos dice A. Mayol:

- El miedo de la estructura institucional es caldo fértil para generar la teoría explicativa de la conspiración. Las relaciones Iglesia-mundo se descalabran, no por los bloqueos personales y sociales, sino porque el mundo está orquestado por los "conspiradores" –el recurso a los extremistas ahorra pensar y sobre todo ahorra cambiar (Mayol, Habegger y Armada, 1970, p. 22).

En una sociedad del "desequilibrio permanente", donde el ciclo de golpes de Estado cívico-militares-religiosos, luego gobierno democrático y nuevo golpe militar ha sido recurrente desde 1930 a la fecha, la sensación de amenaza se hace permanente. Por todo ello los obispos se manifiestan contra:

- El materialismo ateo y el protestantismo cuyos progresos son de gran importancia (Mons. Mayer).
- El comunismo es intrínsecamente perverso y la herejía grande de este tiempo… se trata de preservar la verdadera fe de las insidias del marxismo materialista (Mons. Castellano).
- Sancionar nuevamente por el Concilio las condenas hechas ya solemnemente contra el comunismo, las sectas masónicas y el espiritismo (Mons. Rodríguez y Olmos).

- Hoy nos amenazan los peligros del marxismo, del laicismo, del protestantismo y las angustias de la vida (Mons. Schell).
- Salvar a América Latina de las garras del comunismo, espiritismo y protestantismo (Mons. Deane).
- Que de nuevo sean condenados formalmente los errores del laicismo moderno (Mons. Chalup).
- La causa mayor de la tristeza y la angustia de estos tiempos es, a mi juicio, la laicización (Mons. Buteler).
- Condenar al laicismo como doctrina por sus efectos perniciosos en la vida cristiana de los feligreses (Mons. Marozzi).

Este miedo los llevará una y otra vez a buscar seguridades en aquellos que se presentan como ascetas, virtuosos, adoradores de la Virgen, incorruptibles, buscadores de la Verdad, negadores del "demoliberalismo": nos referimos a las Fuerzas Armadas.

Estas mismas condenas y temores van junto a la casi nula citación del evangelio o la biblia. Condenas hechas además tanto por obispos nombrados por Pío XI como por Pío XII (y más tarde diremos por Paulo VI). La trilogía comunismo, protestantismo y laicismo es dominante. Notemos que el término liberalismo ha desaparecido por el momento. El anticomunismo es predominante. Sin embargo, luego veremos que no desaparece la concepción de penetración, por los medios que fuera, de una presencia social, pública e integral de la Iglesia en la sociedad y cultura argentina.

Frente a este planteo, existe –minoritario pero real– el de aquellos que esperan del Concilio mayores espacios de libertad, de búsqueda, de responsabilidad. Son obispos que han tenido experiencias junto a jóvenes obreros en la JOC, a estudiantes y universitarios en la JEC o JUC, a jóvenes rurales en la JAC o que se sienten más pastores que inquisidores.

El espíritu que anima sus vota no es el de condena. Pero esto no significa que no compartan la misma matriz de crítica al comunismo, al laicismo y –en menor medida– al protestantismo, que encontrará adhesiones entre numerosos laicos y sacerdotes. Puestos a optar no dudarán en sumarse y firmar todo documento en esa línea. En la libertad de la expresión individual prefieren proponer más que condenar. Son más propensos a avanzar en lo social que en lo doctrinario, siempre y cuando no se discuta su liderazgo.

Así Mons. Marengo frente al comunismo propone: "investigar la influencia de la Iglesia en la solución de la cuestión social", frente al protestantismo: "restáurese el conjunto de los estudios bíblicos, por medio de los cuales, por lo menos el Nuevo Testamento pueda ser conocido por todos". Su lema es claro en propuesta y en los límites de este: "todos deben ser atraídos hacia Cristo con la obra de instrucción y de la caridad".

Mons. Rau considera necesaria: una declaración sobre el comunismo ateo, doctrina que como ninguna seduce al pueblo. Debería no solo ser expuesta sino ser refutada también positivamente: indicando los remedios con los cuales podrían ser frenados especialmente en el ámbito universitario.

Aún en estos obispos acostumbrados a trabajar en ambientes obreros y estudiantiles se dejan ganar por la "amenaza". ¿Cómo puede sino entenderse que se hable de comunismo en una sociedad en la cual este representa una pequeña porción? Nuevamente, debemos tener cuidado con las palabras: comunismo es sinónimo de todo aquello que atente contra el "orden", "los valores establecidos", "la identidad nacional". El cuerpo episcopal tenderá a coincidir con el modelo de análisis de los grupos de poder, más aún si estos se presentan en Argentina como "católicos" al mismo tiempo que tendrá sus propias reivindicaciones.

7. Hacia una iglesia cercana al mundo de los pobres

Dijimos al comienzo que dos vota toman distancia del resto. Lo hacen justamente pidiendo una mayor presencia de los pobres en la Iglesia. Signo entonces de los diversos procesos que se están viviendo ya al interior del cuerpo católico.

Mons. Iriarte manifiesta que el objetivo central del Concilio debe ser: "la adaptación de la Iglesia a la evolución del mundo moderno" puesto que considera que "tanto en el mundo como en la Iglesia las cosas evolucionan y cambian rápidamente". Y agrega como gran objetivo: "abrir la puerta a una más amplia libertad de hacer experiencia en estas cosas, quitando prudentemente las reglas que la coartan demasiado".

He aquí un intento de quebrar una línea de razonamiento: aceptar que la Iglesia evoluciona cuando están los que hablan de inmutabilidad; aceptar que el mundo evoluciona sin calificarlo de "retroceso" o "que nos lleva al caos"; aceptar la ética de la libertad y la responsabilidad en un cuerpo episcopal acostumbrado a mandar y obedecer.

También es importante la expresión "mundo moderno". Pero no confundamos: "mundo moderno" no significa "modernidad" sino "mundo actual, el mundo presente". Adaptación –en este registro– no es conciliación. Dialogar no significa renunciar a ser uno mismo. Mons. Iriarte, confrontado años más tarde con aquellos militantes católicos que buscan "conciliar" con lo partidario (en particular con el peronismo), no dudará en recordar que "la Iglesia es el único camino", prohibiendo y condenando la experiencia de las Ligas Agrarias (Laza, 1989).

Pero esta adaptación –y aquí nuevamente los vocablos tienen importancia– debe hacerse desde la realidad del pueblo, especialmente del pueblo pobre y del pueblo obrero. Es importante

destacar esta postura de Mons. Iriarte (acompañada más tímidamente por la de Mons. Esorto y de alguna manera por Mons. Rau) puesto que abre camino para un compromiso mayor y efectivo en el mundo de los pobres desde una cosmovisión cristiana.

Propone así:

- Hacer generalmente más sencillas todas las cosas de la Iglesia para que mejor adhieran a la sencillez y pobreza evangélica: en la manera de escribir los documentos eclesiásticos y en la construcción de los edificios. Eliminar el lujo de los edificios de los nuncios apostólicos [...] buscar la supresión de los títulos de la nobleza pontificia [...] impulsar el espíritu de pobreza en todos los grados del clero. Esto contribuye mucho para el apostolado moderno en las clases populares.

Al pedido de sencillez agrega el de participación y libertad: mayor participación de todos los miembros de la Iglesia en la vida y conducción de esta. Mayor libertad de opinión y consultas más numerosas.

Mundo obrero y mundo técnico son lugares de presencia:

- Se debe separar los modos de vivir que ofenden a los obreros; tener sensibilidad a los problemas económicos y sociales [...] no defender las ideas del capitalismo. Se debe hacer un esfuerzo en general para dialogar con la civilización técnica […] y que la Iglesia no permanezca ajena a la civilización que ahora nace.

Estas propuestas de Mons. Iriarte –el único de todos los obispos que condena al capitalismo, por otra parte, tema tan tradicional

en los mensajes papales desde Pío IX– son acompañadas por las de Mons. Esorto pidiendo:

- Procurar los medios para que el modo de vida del sacerdote lo acerque más al pueblo.
- Hacer un intenso estudio de sociología religiosa para conocer el pensamiento de las diversas clases sociales y su actitud frente a la Iglesia.
- Manifestar los remedios que reconduzcan la clase obrera al seno de la Iglesia.
- Reducir en la forma más simple posible usos y costumbres de la Iglesia que son capaces de reforma, para que se acomoden más a la manera de actuar de nuestro tiempo.

El vota de M. Esorto es el único que hace una mención a Latinoamérica de todos los obispos argentinos pidiendo:

- El régimen universal y diocesano de la Iglesia hágase más representativo [...] según lo propuesto por el Consejo Episcopal Latinoamericano (Celam).

Ambos obispos piden también la independencia del Estado. Son conscientes que el tipo de reformas propuestas llevan necesariamente a tomar distancia de los grupos de poder:

- Examinar las normas que regulan las relaciones entre el Estado y la Iglesia para que la condición de la Iglesia resulte completamente independiente y claramente libre (M. Esorto).
- Conviene intentar liberar la iglesia de la dependencia económica del Estado civil puesto que ese es el deber de los feligreses (M. Iriarte).

8. Reflexión teológica

Las referencias teológicas explícitas son mínimas. Aquí es importante tener en cuenta las recomendaciones del historiador Alberto Melloni. ¿Cómo descubrir lo que fue escrito para "quedar bien" con la Congregación romana de "aquello que nace de una auténtica tensión apostólica"? (Melloni, s.f.).

Teniendo en cuenta que se trata de un cuerpo episcopal prudente y sumiso a Roma, que espera más de lo que propone, es normal que las citaciones que encontremos se refieran a la "teología oficial". Así aparece que:

- Se conozca más la doctrina del Cuerpo Místico (M. Marengo).
- Mayor conocimiento de las encíclicas *Mediator Dei, Mystici Corporis* (M. Keremer).

La mayoría de los textos invocan la "fidelidad, veneración y obediencia filial al Sumo Pontífice" y son recurrentes en el pedido de unidad negando en público el conflicto. Un obispo retoma el viejo y continuo argumento del "enemigo interno":

- El espíritu de rebeldía proviniendo de la lucha de los ángeles en el Paraíso y del pecado de desobediencia [...] en forma nefasta este espíritu intenta penetrar en el pueblo fiel y en forma más nefasta entre los pastores en los grados distintos de la jerarquía (M. Borgatti).

Esta alusión del obispo de Viedma a conflictos al interior de la Jerarquía refresca los enfrentamientos públicos y de pasillos entre obispos; entre estos y sacerdotes, y entre ambos y laicos, durante

el gobierno peronista y la dictadura militar posterior, donde cada grupo religioso y político hablara desde "el verdadero catolicismo" quebrando el monopolio episcopal sobre la explicitación del mensaje cristiano. Historia todavía tabú en la Iglesia y en la sociedad argentina, a la espera de tiempos más "calmos" para su estudio.[11]

Pero esta reflexión abre la puerta a futuras complicidades y silencios, a partir de las cuales se juzgará a los hermanos en el episcopado a partir de tener o no ese "espíritu de rebeldía" más que a partir de su fidelidad como pastor. Tal es lo que acontecerá con el asesinato del obispo Angelelli en 1976, donde varios obispos aceptan –en privado– que se lo haya asesinado ya que "andaba por mal camino" y públicamente sostienen la teoría de un accidente (Mignone, 1986).

El resto de los obispos no tienen una reflexión propia, aún aquellos que en lo pastoral habían asumido posturas de "libertad y adaptación". Este es un dato importante, puesto que al continuar con los mismos moldes interpretativos fácilmente vuelven a "los orígenes". En otros términos, podemos ver el peso de las matrices culturales en las cuales han sido formados, en las que el enfrentamiento total con la modernidad (y con sus aliados al interior del cuerpo católico) con su idea de progreso indefinido sigue siendo el hilo conductor esencial de su autocomprensión.

El aporte más significativo proviene de un obispo auxiliar. Sus vota son casi en totalidad consideraciones teológicas y doctrinarias, diferenciándose del resto. Propone otra imagen de Iglesia:

11 Sobre las relaciones entre el catolicismo y el peronismo, véase Caimari (1992).

- La Iglesia como Pueblo Nuevo de la adquisición del Padre Celeste […] como esposa dilecta de Cristo cabeza del Cuerpo Místico, Templo viviente en las Tierras del Espíritu Santo.

Y afirma algo innovador –para la época:

- La teología de la Iglesia propóngase como presencia viviente de Cristo continuada en el nuevo pueblo de Dios Padre (*novo papulo Dei Patris*) y presentada a los pueblos de todos los lugares como Verbo de Dios.
- Se proponga una Iglesia en su orgánico y vital conjunto distribuida por grados y compacta, de manera que también las ínfimas clases (obreros, madres de familia, pobres todos, etc.) se sientan vitalmente Iglesia y que actúen laboriosamente en el mundo, al ingresar y perseverar en el nuevo pueblo de Dios.

Afirma la idea de "inmutabilidad":

- Misterio de la inserción sobrenatural de la Iglesia [...] sin que por eso cambie la estructura y la misión transtemporal.
- Para llevar adelante este proyecto hace falta la acción de los católicos:
- Determínese con urgencia –la Acción Católica– y la acción de los católicos en los asuntos culturales, técnicos y políticos.
- Determínese la doctrina de Cristo cabeza del Cuerpo Místico y de su presencia e influencia en la Iglesia, de manera que el misterio de la Iglesia aparezca como el misterio continuado de Cristo.

- Determínese un lugar eminente a la B. M. Virgen en esta obra salvadora del misterio de la salvación [...] de la total salvación en la historia.

La palabra que más aparece en sus propuestas es "integral":

- En su aspecto integral se retome la doctrina [...] integralmente propóngase la teología de [...] integralmente renuévese la liturgia.

Estamos así en presencia de un catolicismo "en toda la vida", social, histórico, combativo, que no acepta el refugio en lo privado o en la sacristía. Cristo, María, Pueblo de Dios, acción política, historia, pobres son conceptos claves en Mons. Tortolo. Líder del integralismo católico en Argentina, amigo personal de Mons. Lefevre, presidente de la Conferencia Episcopal Argentina durante la dictadura militar en 1976, asesor e impulsor del compromiso social y político de jefes y oficiales de las FF. AA., legitimador público del "exterminio de extremistas" en aras del bien común.

Una vez más debemos tener cuidado con las palabras y conceptos. Quizás con demasiada prisa suponemos cambios, rupturas, quiebres. Los mismos argumentos son puestos a funcionar en distintas matrices culturales católicas. Estamos en presencia de un catolicismo integral –con su ideal de Argentina, nación católica– "encantador" de virtuosos y ascetas, que matan y se hacen matar por construir aquí y ahora la Jerusalén Celeste. Mentalidad que rechaza la democracia, el liberalismo y los partidos políticos. Catolicismo que no combate a los pobres, sino que los integra subordinadamente a militares y sacerdotes, buscando una

continuidad en el jerarquizado imaginario medioeval: los que laboran, los que hacen la guerra, los que oran.

Frente a una modernidad en expansión este catolicismo buscará la resistencia; frente a una modernidad en crisis intentará suplantarla. La posibilidad que tuvo en Argentina de acceder al Estado y de lograr una simbiosis con las FF. AA. y los grandes grupos económicos locales, haciendo que el destino de unos estuviera unido al de otros, le ha dado una fuerza y una presencia que marca profundamente la sociedad y el catolicismo contemporáneo.

9. El vota del nuncio

Aquí sería privilegiado lograr un trabajo comparativo entre los diversos aportes de los nuncios. Función criticada y descalificada, pero que ha logrado una continuidad que le envidiarán otros funcionarios.

En nuestro caso particular se trata de Mons. Humberto Mozzoni, quien llegó a la Argentina en setiembre de 1958 y un año después –30 de setiembre– envía sus comentarios. Es más una reflexión de nuncio internacional que de su experiencia en la Argentina. Permanece en el cargo hasta julio de 1969. Participó de manera privilegiada en la "aplicación del Concilio" y en el nombramiento de los obispos.

Durante su estadía en Argentina se crearán 19 diócesis. Es en esta época cuando son nombrados obispos Mons. Devoto, Mons. Zaspe, Mons. De Nevares, Mons. Podestá, Mons. Quarracino, Mons. Brasea, Mons. Angelelli, Mons. Ponce de León [...] quienes aparecerán como los grandes impulsores de la mentalidad conciliar.

Su vota es el más extenso. Dejaremos de lado las opiniones "comunes" al resto de los obispos. Nos interesa su concepción del mundo y de la Iglesia.

Para Mons. Mozzoni el mundo se universaliza y la Iglesia debe ser capaz de presentarse como tal. Frente a los otros mundos que se universalizan, la Iglesia debe "promocionar una Idea Universal de Cristiandad". La Iglesia (en esto sigue una larga tradición del siglo XIX y XX) no debe refugiarse en el templo sino tener presencia social y mundial. De allí la importancia de la presencia en la ONU y de la visibilidad de esta: "Iglesia como sociedad universal cuya cabeza invisible es Cristo, la visible en verdad es el Sumo Pontífice".

En la misma línea de rechazo a los postulados de la modernidad, propone "denunciar el gran, ambiguo error de este siglo: la separación intelectual y práctica entre Religión e Iglesia". Para el nuncio hay una sola Iglesia "la Verdadera" y aquellos que buscan equipararla a todas por igual están influenciados por el "protestantismo y el superficialismo y también por doctrinas asiáticas".

Para esta presencia "jurídico-social de la Iglesia" y la "reconstrucción de la cristiandad" a nivel "planetario" es necesario entonces universalizarse desde el centro proponiendo "que el Concilio ordene que se confeccione un nuevo catecismo universal".

10. Conclusiones provisorias

1. Quiero recalcar lo de provisorias. Como fruto de estos trabajos debemos lograr conclusiones realizando comparaciones entre los diversos aportes de los vota. Los informes de cada obispo y cada episcopado no pueden ser tomados en abstracto sino en relación con otros obispos en otros países del área y con

otras instituciones dadoras de sentido en la sociedad. Aparecerán así con más nitidez posturas, líneas, rupturas, divergencias, dependencias.

2. En lo que respecta al vota Argentina, creo importante señalar la riqueza que significa para un conocimiento de la Iglesia –y en especial del cuerpo episcopal– las comunicaciones hechas por los obispos. En un país en el que raramente expresan públicamente sus opiniones internas y donde la memoria "tiene patas cortas", constituyen un material fundamental para ser analizado y puesto en proceso.

3. Los diversos vota muestran distintas visiones y líneas de pensamiento al interior de la institución eclesial. Conocer los límites históricos de esas divergencias es fundamental. La aceptación del conflicto interno tiene sus márgenes, algunos son rígidos, otros cambiantes. ¿Cuáles son dominantes en cada período? Desafío para los investigadores, sin olvidar que pensar la Iglesia es pensar el conflicto al interior de un consenso.

4. Estas líneas y matrices tienen su historia, sus actores, sus procesos nacionales e internacionales. En el caso del catolicismo argentino la matriz antimodernista, sea en la versión que fuere –populista, integrista, nacionalista, socialista– ha sido la dominante en el largo plazo. Por ejemplo, el antiimperialismo norteamericano de origen católico junto a la "duda" sobre el valor de la democracia, tienen profundas raíces en estas corrientes antiliberales y anticomunistas. Ningún estudio puede ignorarlas.

5. Es importante analizar los vota tanto en su dinámica preparatoria al Concilio Vaticano II como en una dinámica local de lenta –pero "pesada"– consolidación de un cuerpo episcopal autónomo. Nos encontramos con obispos ampliamente reformistas que al mismo tiempo buscan afirmar su autoridad diocesana. Lo prueba la importancia que dan a la relación con el clero y las parroquias. La tentación de ser "administradores eficaces" es fuerte. De allí que el derecho canónico legitime más que la referencia evangélica. Explícitamente ningún obispo niega la necesidad de "reformar" la iglesia. Se pondrá en juego, eso sí, el sentido y el destino de esta.

6. Frente a la "idea nefasta de la separación" asistimos a una confluencia cada vez mayor dado el contexto sociopolítico-cultural argentino entre los intereses del Estado y los de la institución eclesial. Pero es importante no confundir: legitimar el Estado no significa necesariamente legitimar a las clases o grupos dominantes. Rever la teoría del Estado a la luz de la experiencia latinoamericana sería muy útil.

La militarización de este llevará a esa confluencia de "sueños y utopías" entre la institución eclesial y la institución FF. AA. "ambas pilares de la argentinidad". Confluencia acompañada de consensos en amplias capas de la sociedad, frente al "desencanto democrático" y la pérdida de credibilidad en los partidos políticos.

7. La dinámica eclesial es amplia y difícil de determinar de antemano. Grupos, movimientos y personas se entrecruzan cotidianamente. Un estudio pormenorizado debería tener en cuenta esta infinidad de redes formales e informales que cruzan el catolicismo y la sociedad. Frente a una explicación conspirativa o

cupular de los cambios, tratemos de encontrar las diversas racionalidades y actores presentes funcionando en el largo plazo.

8. Existen en los vota de Argentina, pocos pero valiosos atisbos de una reflexión autónoma desde el mundo de los pobres. Es cierto que a lo que más se llega es a que "vengan hacia la Iglesia", "que las reformas permitan que los obreros se acerquen más". Es un paso importante para tener en cuenta, dada la dinámica que el Concilio, y en especial la Conferencia de Medellín (1968) y la de San Miguel (1969) desatan en el conjunto del catolicismo argentino.

9. La teología está presente en los textos pero más como referencia doctrinal que como producción desde una realidad concreta. Y cuando se hace explícita –vimos el caso de Mons. Tortolo– recurre tanto a nuevas formulaciones como a imaginarios medioevales. Esta falta de reflexión teológica –que significa dejar que otros la hagan– es quizás una de las principales características.

10. Nos encontramos con obispos que piensan la Iglesia social e integralmente. Ninguno la visualiza "encerrada en la sacristía" o en el "ámbito de lo privado" o "separando lo social de lo político, de lo cultural, de lo moral". El catolicismo como religión individual, intimista y espiritualizante es así rechazado de plano, aunque sea vivida de este modo por la gran mayoría de los fíeles. Esto abre la puerta a las infinitas iniciativas por "quebrar" ese modelo propuesto por la modernidad, aunque con diversa recepción en la sociedad y al interior del propio catolicismo.

Tabla 1. Lista de obispos que escribieron los vota

N°	Nombre	Diócesis
1	Marengo	Azul
2	Esorto	Bahía Blanca
3	Pérez	Comodoro Rivadavia
4	Castellani	Córdoba
5	Vicentín	Corrientes
6	Scozzina	Formosa
7	Chalup	Gualeguaychú
8	Muhn	Jujuy
9	Plaza	La Plata
10	Rau	Mar del Plata
11	Buteler	Mendoza
12	Raspanti	Morón
13	Herrera	Nueve de Julio
14	Guilland	Paraná
15	Keremer	Misiones
16	Iriarte	Reconquista
17	Marozzi	Resistencia
18	Buteler	Rio Cuarto
19	Tavella	Salta
20	Aguirre	San Isidro
21	Rodríguez y Olmos	San Juan de Cuyo
22	Di Pasquo	San Luis
23	Martínez	San Nicolás
24	Fasolino	Santa Fe
25	Mayer	Santa Rosa
26	Weiwann	Santiago del Estero

N°	Nombre	Diócesis
27	Aramburu	San Miguel Tucumán
28	Borgatti	Viedma
29	Deane	Villa María
30	Mozzoni	Nuncio
31	Schell	Coadjutor Lomas de Zamora
32	Tortolo	Auxiliar Paraná
33	Primatesta	Auxiliar La Plata

Fuente: Elaboración propia.

Bibliografía

Amato, Enrique (1964). *La Iglesia en Argentina*. Buenos Aires: CISOR.

Auza, Néstor y Favero, Luis (1991). *Iglesia e inmigración*. Buenos Aires: Cemla.

Pierre, Bourdieu (1982). Éternelle Église ?. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* (París), (44-45).

Caimari, Lila (1992). El lugar del catolicismo en el primer peronismo. *Sociedad y Religión*, (9).

Comisión Nacional sobre la Desaparición de personas [CONADEP] (1985). *Nunca más. Informe de la Comisión Nacional sobre la Desaparición de personas*. Buenos Aires: Eudeba.

De Imaz, José Luis (1964). *Los que mandan*. Buenos Aires: Eudeba.

Defois, Gérard et al. (1982). *Le Concile, 20 ans de notre histoire*. París: Desclée.

Donini, Antonio (1961). *Situación estadística de la Iglesia en Argentina*. Buenos Aires: Estudios.

Duby, Georges (1982). *El imaginario medioeval*. Barcelona: Ariel.

Forni, Floreal (octubre de 1990). De la teología del éxodo a la teología del exilio. Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo. *Nueva Tierra* (Buenos Aires), (11).

Guía Eclesiástica de la Arquidiócesis de Buenos Aires (1985).

Lamberigts, Mathijs y Soetens, Claude (1992). *À la veille du Concile Vatican II. Vota et réactions en Europe et dans le catholicisme oriental*. Bruselas: Université Catholique du Louvain.

Laza, Claudio (1989). El movimiento rural y las ligas agrarias chaqueñas. *Revista Sociedad y Religión* (Buenos Aires), (7), 55-63.

Mallimaci, Fortunato (1989). San Miguel: la alegría de pertenecer al Pueblo de Dios. *Nueva Tierra* (Buenos Aires), (7).

Mallimaci, Fortunato (1992). El catolicismo entre el liberalismo integral y la hegemonía militar (1900-1960). En CEHILA, *500 años de cristianismo*. Buenos Aires: Centro Nueva Tierra.

Mayol, Alejandro; Habegger, Norberto y Armada, Arturo (1970). *Los católicos postconciliares en la Argentina*. Buenos Aires: Galerna.

Melloni, Alberto (s.f.). Per un approccio storico-critico ai Consilia et vota della fase antepreparatoria del Vaticano Il. Mimeo.

Mignone, Emilio (1986). *Iglesia y dictadura*. Buenos Aires: Ed. Pensamiento Nacional. [Traducido al inglés y francés].

Poulat, Émile (1977a). *Catholicisme, démocratie et socialisme*. París: Casterman.

Poulat, Émile (1977b). Église contre bourgeoisie. París: Casterman.

Poulat, Émile (1986). *L'église c'est un monde*. París: Du Cerf.

Rouquié, Alain (1986). *Poder militar y sociedad política en Argentina*, 2 tomos. Buenos Aires: Hyspamérica.

Los derechos humanos y la ciudadanía como matriz de análisis de nuestra sociedad*

Introducción

Analizar nuestra sociedad a casi doscientos años de un acto fundante no es tarea sencilla ni fácil. No es sencilla puesto que somos cada vez más conscientes que nuestras miradas y comprensiones son unas más entre tantas. Y no es fácil puesto que esta es realizada en un momento y tiempo histórico que condiciona al que investiga.

Más aún, cuando la perspectiva del análisis que realizamos no supone determinismos (sean biológicos, económicos, ideológicos, religiosos, étnicos o de género) ni reducciones en *última instancia* que explicarían los comportamientos de instituciones y actores.

Visto el debate ideológico de las últimas décadas, será importante partir también de una caracterización de la sociedad que integre y articule Estado, sociedad política y sociedad civil, y sea capaz de reconocer varios imaginarios sociales como visiones del

---

* Extraído de Mallimaci, Fortunato (2007). Los derechos humanos y la ciudadanía como matriz de análisis social. En Susana Torrado (comp.), *Población y bienestar en la Argentina del primero al segundo Centenario: Una historia social del siglo XX*, tomo 1, pp. 69-96. Buenos Aires: Edhasa.

pasado, presente y futuro que dan sentido y relacionan hechos con representaciones.

El siglo XXI en nuestro país comienza con nuevos y viejos problemas. No son distintos a los que se viven en la modernidad capitalista aunque la intensidad, velocidad y umbrales desde los que se plantean tienen particularidades históricas y sociales altamente diferenciadas. El crecimiento y heterogeneidad de la pobreza junto a una precariedad y desocupación que persiste en el tiempo, fruto del quiebre del Estado social, conviven junto a un proceso de individuación y pluralidad de situaciones que han permitido en democracia ampliar derechos.

En dicho contexto complejo y desigual, ¿cómo garantizar para todas las personas, iguales y diferentes, el acceso universal a una amplia gama de derechos? ¿Se puede lograr regular el capitalismo desde el Estado y la sociedad civil?

Para ello será importante retomar una sociología de la ciudadanía en general que permita relacionarla con los derechos en particular. Más allá de las crisis, las deslegitimaciones, y la concomitancia de los procesos de *regionalización* y *globalización*, es aún dentro del Estado nación donde los derechos se obtienen, pelean, disputan, crecen y/o retroceden. Numerosos autores han hablado, en los últimos años, de ciudadanía social, ciudadanía sexual, ciudadanía activa, ciudadanía plural, ciudadanía religiosa y muchas otras como expresión de la necesidad de ampliar los derechos (universalizando en algunos casos, diferenciando en otros) hacia algunos de los campos, grupos o personas hasta ahora negados o ignorados o abandonados por las leyes y el imaginario social dominante.

Ciudadanía y derechos en Argentina[1]

El desarrollo de la ciudadanía en nuestro país ha tenido, como en cualquier otro Estado nación, características propias. Además, el dejar de lado visiones evolucionistas nos muestra que esos derechos no son de una vez y para toda la vida sino que se entremezclan en procesos concretos que es importante deshilvanar.

Priorizaremos una perspectiva en sociología histórica que permita comprender y comparar en la larga duración –desde la constitución del Estado moderno en 1880 a la actualidad– momentos claves, acontecimientos centrales, imaginarios dominantes y actores específicos.

Forman parte central de este relato el vínculo Estado, sociedad política y sociedad civil (Cohen y Arato, 1992), las políticas de expansión –o no– de la ciudadanía y el rol particular dado u obtenido por las instancias religiosas –especialmente la católica dado que ha sido y es la dominante– en la conformación de la vida cotidiana.

Reflexionaremos a partir de T. Marshall quien trabaja un concepto de ciudadanía y de derechos desde una mirada histórica y sociológica estimulante y provocativa. El autor logra formular un modelo de ciudadanía que integra al mismo tiempo y en un mismo nivel los derechos civiles, políticos y sociales y afirma que la ciudadanía se realiza cuando los tres derechos poseen el mismo valor y legitimidad. Lo define como: "aquel estatus que se concede a los miembros de pleno derecho de una comunidad. Todo el que lo posee disfruta de igualdad tanto en los derechos como en las obligaciones que impone la propia concesión".

1 Quiero agradecer los aportes de Soledad Catoggio, Humberto Cucchetti, Luis Donatello, Nicolas Espert y Verónica Giménez en el análisis de largo plazo de estos derechos.

Compartimos la afirmación que en el siglo XX "la ciudadanía y el sistema de clases del capitalismo se han hecho la guerra" y que "el enriquecimiento del estatus de ciudadanía ha hecho más difícil conservar las desigualdades económicas, porque les deja menos espacio y aumenta las probabilidades de luchar contra ellas" (Marshall, 1998, pp. 37, 68, 76).

Por otro lado, el lento y nunca lineal proceso de ampliación de los derechos de ciudadanía surge con nuevos actores y actrices que reformulan los *universales* predeterminados y así se consideran prerrogativas que previamente no eran ni siquiera visualizadas. El nacimiento, desarrollo y consolidación del movimiento de mujeres con propuestas inclusivas desde el derecho a la diferencia posibilitaron nuevos paradigmas epistemológicos. Como recuerda Maffía (2001, p. 28): "debemos cambiar la concepción de ciudadanía, sexualizando a los sujetos y considerando estas diferencias como aspectos que exigen variar las respuestas del Estado para satisfacer los mismos derechos universales". Los llamaremos provisoriamente derechos relacionales (otros hablan de personalísimos o íntimos).

Hemos, así, elegido cuatro momentos. Una vez más repetimos que no son momentos sucesivos o correlativos, sino que deben entenderse en relación unos a otros y donde subrayamos aquellos elementos que serán dominantes en el largo plazo.

1. El imaginario del ciudadano que progresa

Los derechos civiles: la república "posible" y ciudadanía restringida

En el caso argentino, la formulación alberdiana que combinaba una *República abierta* (libertad civil) con una *República restringida* (libertad política) definió, en términos prescriptivos, el pacto de

ciudadanía para la integración a la Nación. Sin embargo, puestas en marcha, las libertades civiles garantizadas (libertad personal, de pensamiento, de religión, de reunión) fueron recurrentemente mermadas por la estigmatización y represión del *otro*, del *diferente*. El negro, el indio, el gaucho, el inmigrante, el judío, el anarcosindicalista, el *subversivo*, el *apátrida*, el *cabecita negra* fueron los nombres de numerosos significantes a los cuales se los comenzaba a discriminar simbólicamente, luego socialmente y al final se los *eliminaba* y *desaparecía* físicamente.

En la década de 1880, la *cuestión nacional* se definió en torno al problema de la *integración*: ¿cómo integrar a las *masas* inmigrantes a la Nación? Se pusieron en marcha una serie de propuestas orientadas a resolver la *cuestión nacional* que, lejos de constituir un conjunto coherente de políticas públicas, configuraron un abanico de tentativas disímiles. En este emprendimiento se combinaron iniciativas frustradas, como lo fueron el proyecto de nacionalización compulsiva de los inmigrantes con implementaciones exitosas como la sanción de un umbral de leyes de separación con la Iglesia y la implementación de una política de héroes, monumentos y fiestas nacionales que formaron parte de la construcción de una pedagogía cívica. Sin embargo, no todo era asimilable sin reparos a la Nación o a la Patria. Tempranamente, se definió lo *extranjero* y lo *extranjerizante* como una forma de estigmatización del *otro*, *intolerable*. Las obras de J. Martel, *La Bolsa*; de E. Cambaceres, *En la sangre*; de A. Argerich, *Inocentes o culpables,* entre otras, lograron plasmar en la literatura de la época estigmas acerca del *judío* y del *italiano* instalados en el imaginario social.

En este contexto, el positivismo (Soler, 1979) construyó la intervención discursiva más plausible para diagramar un modelo de país donde las instituciones demarcaran la asimilación de

los sectores integrables a la modernidad. La biologización y criminalización del *otro* habilitó todo un repertorio de terapéuticas médicas, penales e higienistas que conformaron un "darwinismo social" de larga duración.

Rápidamente, en torno al 1900, la *cuestión nacional* se redefinió en torno a la *cuestión social*: la integración quedó subordinada al problema del *orden*. Las *clases laboriosas* fueron percibidas como *clases peligrosas*. Esta nueva perspectiva se cristalizó en una ingeniería de políticas públicas orientadas a hacer efectivo el disciplinamiento social. En 1901 se sancionó la Ley de Servicio Militar Obligatorio, que funcionaría como nuevo factor de cohesión y coerción de la población masculina. En 1902 la Ley de Residencia habilitaba al gobierno a expulsar a aquellos inmigrantes que provocaran "desordenes". Las listas de conscriptos fueron, luego, la base a partir de la cual se confeccionaron los padrones electorales, construyendo en ese movimiento simbólico, primero *soldados* y luego *ciudadanos.*

De este modo, hacia el Centenario de la Revolución de Mayo, la ilimitada confianza en el porvenir, ligada al auge del modelo agroexportador que prometía el progreso indefinido, fue vista también –ante las huelgas y atentados– como un futuro poblado de amenazas. Los festejos dieron ocasión a la publicación de diversas obras que se disputaban entre sí la tarea pendiente de inventar la tradición nacional. Entre ellas, tuvo un lugar central la publicación de *El payador*, de Leopoldo Lugones, que propuso al Martín Fierro como poema épico nacional, consagrando el *mito del gaucho*, revalorizador de lo *nativo* frente a lo *inmigrante*, lo *negro* y lo *indígena;* y de la obra de Ricardo Rojas, que sintetizaba una exaltación de la *futura grandeza del país* a la vez que consagraba la idea de *crisol de razas* que, rápidamente, se impuso en el imaginario colectivo. La imagen de *crisol*, lejos de ser una apuesta a

una construcción futura, supuso más bien la incorporación de los inmigrantes a un medio social de grandeza que los preexistía y creaba un "*habitus*" adecuado.

También, desde las filas del catolicismo se buscó construir una tradición nacional. Con ocasión del Centenario, el obispo De Andrea pronunció la *Oración Patriótica,* que compartía el optimismo de la época y apostaba por la unión entre la Iglesia y la Patria para combatir los *elementos disolventes*. La sanción, ese mismo año, de la Ley de Defensa Social que pretendía conjurar la *amenaza social* de aquellos que atentaban contra *la seguridad nacional* hasta con la pena de muerte fue seguida por la Ley Sáenz Peña, en 1912, de apertura, integración y modernización del sistema político. Desde esa época el sufragio será secreto y obligatorio, se confeccionarán padrones con todos los varones que posean Libreta de Enrolamiento otorgada por el Ejército y con el reemplazo de lista completa por incompleta.

En 1919 y 1922 los episodios de la *Semana trágica* y de la *Patagonia rebelde* inauguraron la intervención represiva de un nuevo factor de poder en la política urbana: el ejército. El Estado además no controla el monopolio de la violencia legítima. Nace un movimiento paramilitar integrado por civiles, la Liga Patriótica, que organizada en patrullas y junto a jóvenes radicales y grupos católicos irrumpió en el espacio público persiguiendo a la comunidad ruso-judía, bajo la hipótesis de la conspiración universal *bolchevique*. Esto constituyó el primer *pogrom* de la Argentina moderna.

Derechos políticos: el voto argentino y varonil

El Estado liberal se consolidó al sostener funciones básicas –monopolio de la violencia, fijación de fronteras, fomento de la inmigración– mientras la actividad partidaria aseguraba la

continuidad de intereses económico-sociales. Este esquema hacía posible pensar en una modernidad liberal que tomaba los ejemplos de secularización que se vivían en Europa. La Iglesia católica, a la defensiva, luchaba contra esos ejemplos.

Aquí se hace evidente el problema real, no formal ni legal, de los derechos políticos. Si a estos de los entiende como simples cláusulas jurídico-constitucionales, la lectura pecaría de formalista. Si se los concibe como instancias de integración a la república es posible entender cómo la restricción de estos puede ser un punto de conflicto. La estabilidad y el crecimiento económico con empleo disponible, la paz reinante después de la casi total eliminación de las resistencias internas, los consensos básicos generados dentro de la clase dominante y la movilidad social ascendente individual/familiar fueron factores que permitieron la pervivencia de este orden.

No obstante, la complejidad social suponía una serie de demandas políticas no satisfechas. El radicalismo y su método de abstención electoral comenzaron a cuestionar las limitaciones en el sistema de representación. Ampliar los derechos políticos, legitimar el modelo de acumulación y garantizar consensos de larga duración suponía abandonar el ensayo de democracia restringida.

La base social de representación política del radicalismo, si bien no exigía una sustancial modificación del modelo, no dejaba indiferente a los círculos más encumbrados de la sociedad. Estos acusaban la *plebeyización* de la política y de los círculos de poder que implicaba la experiencia radical. A pesar de los vínculos entre sectores conservadores, socialistas y radicalismo, la vilipendiada *guaranguería* de la *plebe* radical hacía en los primeros cuestionar el supuesto acierto de la Ley Sáenz Peña (Devoto, 2002, p. 109).

Aquí se puede enfatizar un importante momento de inflexión. Va tomando cuerpo una cultura política que objeta la presencia de derechos políticos ampliados y hasta la misma existencia de una ciudadanía política universal para varones enrolados. Una idea de orden que se circunscribía a espacios reducidos desautorizó simbólicamente las implicancias de un ejercicio pleno de la legalidad democrática. Allí comienza a instaurarse una nueva mentalidad autoritaria que, en sus orígenes, comparte los clivajes sociales del liberalismo. Se llega así a los años en que la idea de democracia se disocia del liberalismo (Mallimaci, 2001).

Derechos sociales: modelo de la beneficencia y ayuda social

En este imaginario tenemos una forma de entender el liberalismo, consistente en considerar que los individuos deben hacerse cargo de sus problemas. De allí que la *beneficencia privada*, librada a la libre iniciativa, y combinada también con las posibilidades de crecimiento económico, eran considerados los instrumentos más aptos para enfrentar los *casos* resultantes de la desigualdad.

De manera enfrentada con esta propuesta, aparecen los programas del Partido Socialista y del movimiento católico, los cuales, a pesar de sus diferencias, coincidían en un punto: la necesidad de una legislación que protegiese tanto las condiciones de los trabajadores y el pueblo, como la calidad de vida de los habitantes del país, independientemente de su estatus político o civil.

De este modo, en el período de referencia pueden verse dos formas de encarar la *cuestión social*. Una, promovida tanto desde los gobiernos del PAN como los de la UCR, que apuntaba a que instituciones como la *Sociedad de Beneficencia* se hiciera cargo de *pobres* e *indigentes* (Bruno, Donatello y Vogel, 2001).

Todo esto suponía una competencia directa, en el plano de las relaciones *cara a cara* con la otra *política social*, la de Iglesia católica. Contra lo que puede suponer una mirada superficial e ingenua, la beneficencia fue, tempranamente, uno de los blancos tanto de la institución eclesial, como de sus intelectuales y militantes. Además, el movimiento católico integralista será promotor de una legislación social y laboral, apuntando a un doble objetivo: evitar que las pésimas condiciones de vida de los trabajadores y la desigualdad económica conduzcan a las masas a *abrazar el maximalismo rojo* y, al mismo tiempo, enfrentar a la *modernidad liberal* en el plano de la construcción de sentido con su propuesta de *modernidad católica antiliberal*.

Es fundamental destacar una importante política de salud oficial a nivel urbano a fin de evitar *enfermedades* que *contagien* al resto de los ciudadanos. Hay una confianza en que los adelantos medicinales permitirán no solo *curar* sino erradicar los problemas sociales vistos como *enfermedades, patologías y desviaciones*. Se construyen hospitales públicos, desciende la tasa de mortalidad y las facultades de medicina de las universidades vinculan el discurso médico con el del control social.

La educación como integración: el todos deben ser educados

En este primer momento la educación aparece forjando la identidad nacional, el progreso y la integración. Se postulaba una alfabetización masiva "para todos" y un Estado coercitivo y educador de las nuevas generaciones desde una institución escolar hegemónica, obligatoria y signada por una verdad racional y científica.

La Ley de Educación Común (1875), el Congreso Pedagógico (1882), la Ley 1.420 de 1884 (que organizó la *primaria* estructurando el sistema educativo formal) y la Ley Avellaneda de 1885

(destinada al ciclo superior) sancionaron un sistema *estatista-centralizador,* enfrentado a lo privado y que, si bien el alcance fue desigual y concentrado según regiones, se sentaron las bases para su extensión total a lo largo del siglo XX.

Los conflictos con la Iglesia católica se produjeron al tiempo de establecer el monopolio estatal, la escuela mixta y sobre la enseñanza de la religión en la currícula oficial. La Ley 1.420 sancionó la educación gratuita, gradual y de carácter oficial, no hizo mención del carácter laico y la enseñanza religiosa quedó en calidad de optativa, en caso de autorizarlo los padres y a ser dictada fuera del horario escolar. El lento pero tenaz proceso de secularización tiene en estas leyes un umbral significativo que perdurará en el largo plazo.

Derechos relacionales: la dominación varonil e invisibilidad del otro diferente

Inspiradas en el ideario liberal, las regulaciones jurídicas sancionadas durante el período se articulan a partir de la división fundante entre espacios públicos y espacios privados familiares. Las libertades de los ciudadanos (varones, blancos y burgueses) son garantizadas a partir de los principios de libertad de conciencia, de expresión, de empleo, de circulación, de religión, etcétera.

La ampliación y multiplicación de los espacios de sociabilidad desde mediados del siglo XIX alcanza fundamentalmente a los varones de las clases acomodadas, que frecuentan cafés, clubes, despachos de bebidas, siendo mucho más acotados para las mujeres burguesas e inexistentes para las populares. "La calle fue la arena más democrática y pluriclasista, pero homogéneamente masculina" (Barrancos, 2000, p. 558).

La apropiación y el uso del espacio público está, en el período marcado por el ideario liberal, organizado según una estricta división de género articulada en torno de la virtud de la decencia: las *mujeres públicas* eran aquellas que carecían de ella, haciendo de su cuerpo el instrumento de trabajo en un espacio mayoritariamente vedado a la acción femenina. Las *prostitutas* no gozan de derechos de ciudadanía ya que no tenían el derecho a trabajar, ni de vivir en sus propias casas, y se les exigían controles médicos especiales. Ellas también representaban una forma de amenaza (Guy, 1994, p. 13).

En el imaginario liberal, el imperativo de la maternidad define la condición femenina burguesa, dejando poco espacio al ejercicio de otros derechos individuales para las mujeres. El trabajo de la mujer fuera del hogar es sospechado, despreciado y estigmatizado. La clase social y la región juegan un papel diferencial. La mujer que trabajaba fuera de lo doméstico también era vista como una amenaza (Torrado, 2004, p. 165). Las mujeres son en su mayoría analfabetas, sin derechos civiles ni acceso a la educación, siendo los índices más altos en las provincias del norte. El progreso no es igual para todos y menos para todas.

Por ejemplo, el Código Civil de Vélez Sarsfield, en vigor desde 1871, establecía la incapacidad jurídica de la mujer casada. Las libertades individuales, que caracterizan las representaciones del liberalismo, no alcanzan a las mujeres. Recién en 1926 se equipararon las capacidades civiles de las mujeres solteras o viudas, mientras que las mujeres casadas deberán esperar hasta 1968 para ver promulgados sus derechos civiles sin restricciones (Torrado, 2004; Giordano, 2003; Novick, 1992).

De todos modos, es importante dar cuenta de las diversas racionalidades presentes en los actores a la hora de decidir la cantidad de hijos. Otero (2004, pp. 110-122) muestra tres

racionalidades, logrando de este modo salir del prejuicio positivista de ver conductas irracionales en los otros *ignorantes* con hijos, especialmente de sectores populares. "Conjuntamente con la lógica de maximización de los ingresos de los sectores medios y a las presiones demo-económicas que hacen racional el mantenimiento de una fecundidad más elevada, existe una tercera forma de racionalidad inducida por el bloqueo estatal al libre acceso a la anticoncepción".

2. El pueblo trabajador está de fiesta

Mañana es San Perón, que trabaje el patrón.

Derechos políticos: entre la Argentina católica y el movimiento peronista

La década del 30 significó la reaparición del viejo ideal liberal conservador en un contexto económico marcado por las dificultades, a veces imposibilidades, de la aplicación clásica del modelo agroexportador. Los intereses dominantes eran cubiertos por un Estado que debía hacerse cargo de nuevas funciones. En estos años, la restricción de los derechos y partidos políticos estaría nuevamente en el centro de escena.

Asimismo, la conformación de un *catolicismo integral*, a la ofensiva, que intenta penetrar todas las áreas del cuerpo social, va cobrando fuerza y forma (Mallimaci, 1988). La proclamación de ideas antiliberales y anticomunistas avanza de la mano de este legado católico. El antiliberalismo tenía un fuerte componente anti-Estados Unidos acusado de ser sinónimo de protestante, judío y *corrompido por el dinero*. En muchas de sus versiones, el *democratismo liberal*, como expresaba uno de sus principales intelectuales

el sacerdote Julio Meinvielle, era sinónimo de mal, de *anticristianismo* (Meinvielle, 1974, p. 188).

De este modo, el avance del movimiento católico, básicamente a través de la Acción Católica, es un aspecto crucial para comprender la conformación de tensiones y afinidades en el espacio público. Una parte importante de la mentalidad católica de la época encontrará en la valorización de la idea de nación, pueblo y Fuerzas Armadas la vía idónea para la *cristianización de la sociedad*.

Entre la práctica fraudulenta *patriótica* de los gobiernos liberales conservadores, la concepción militarista y autoritaria de gran parte de los intelectuales nacionalistas y del desprecio católico hacia la democracia liberal y burguesa, se fue formando una cultura política que veía con marcado recelo las supuestas bondades de las prácticas democráticas. El ejercicio de la política y el poder estuvo más asociado a la penetración en el Estado no desde la construcción de partidos sino desde otros espacios. Las FF. AA. de una u otra manera tutelarán los gobiernos y de allí que cada partido busque a "su coronel amigo". Con el correr de los años, los partidos políticos buscarán su "obispo o sacerdote amigo" (Mallimaci, 1996). Las FF. AA. y la Iglesia católica comienzan así a ser actores políticos legítimos y naturalizados.

Una ruptura simbólica a mediados de los 30 va mostrando el nuevo clima de época, también en el movimiento obrero. Las banderas rojas y la Internacional continúan, pero poco a poco serán desplazadas en huelgas y marchas por los símbolos nacionales (Matsushita, 1986, p. 206).

Durante estos años se construyen conexiones de sentido entre los anhelos antiliberales y nacionalistas de gran parte de los mundos católico, militar y trabajador. No obstante, si el orden liberal conservador satisfacía a los grupos concentrados del litoral

argentino y los sectores ilustrados, si el radicalismo encontró afinidad en los inmigrantes que conformaron el tejido medio de la estratificación, los sectores populares todavía no tenían una instancia de representación política mayoritaria. Los intentos anarquistas, socialistas, sindicalistas y comunistas no lograban la unificación de la clase obrera, que no encontraba un mecanismo idóneo de participación en la vida social y de presión en las negociaciones políticas y económicas.

En lo simbólico, las jornadas de octubre de 1945 marcarían todo un acontecimiento, que quedará como un tiempo de memoria consagrado popularmente y un *mito movilizador* durante décadas. A partir de allí, el naciente movimiento peronista logrará una ceñida síntesis política entre la participación económica de los obreros en la renta producida, el reconocimiento a la dignidad de ser trabajador –cultura del trabajo– y un lenguaje herético, iconoclasta y cuestionador (James, 1987).

El peronismo aquí produce una importante dislocación (Cucchetti, 2005). Esta radica en retomar con fuerza la tradición antipartido formada en los años 30, pero asociarla a un ejercicio democrático amplio, en tanto que un mismo espacio, llamado *movimiento*, intenta representar intereses diversos, a veces contrapuestos, depositando el centro de gravedad político en los sectores trabajadores.

De este modo, se conjugaron derechos sociales y derechos políticos, donde el peronismo logra redefinir la noción de ciudadanía dentro de un contexto más amplio y social:

> La cuestión de la ciudadanía en sí misma, y la del acceso a la plenitud de los derechos políticos, fue un aspecto poderoso del discurso peronista, donde formó parte de un lenguaje de protesta, de gran resonancia popular, frente a la exclusión

> política […]. La ciudadanía ya no debía ser definida más simplemente en función de derechos individuales y relaciones dentro de la sociedad política, sino redefinida en función de la esfera económica y social de la sociedad civil. En los términos de su retórica, luchar por derechos en el orden de la política implicaba inevitablemente cambio social. Más aún, al subrayar constantemente la dimensión social de la ciudadanía, Perón desafiaba en forma explícita la validez de un concepto de democracia que la limitaba al goce de derechos políticos formales, y a la vez ampliaba ese concepto hasta hacerlo incluir en la participación en la vida social y económica de la nación. (James, 1990, pp. 27, 30)

Derechos civiles: La oscilación entre restricción y ampliación

Progresivamente, a partir de 1930, se produce el cercenamiento de los derechos civiles y políticos con apoyo de los diversos grupos de poder: "La idea de delito social, político o subversivo, en cada época, se asociaba a la represión de la protesta, la propuesta o simplemente la expresión" (Funes, 2004, p. 36).

En 1930, el gobierno militar del general Uriburu crea la Sección Especial de la Policía Federal encargada de la represión del comunismo y de agitadores sociales. La sección estuvo a cargo de Leopoldo Lugones (h), famoso por introducir el uso de la picana en los interrogatorios. La persecución al *comunismo* (así será en el resto del siglo) incluía a todos aquellos que pudieran ser considerados *agitadores, disolventes y maximalistas*. A partir de 1930, la tortura adoptó una modalidad sistemática e institucional para los prisioneros políticos. Se convirtió en una práctica constante y naturalizada cuando se trataba de delincuentes

comunes (Calveiro, 2006, p. 26) quienes aparecen, hasta la actualidad, cuando son pobres, como *sujetos* sin derechos mostrando las distinciones según clases sociales. El disciplinamiento de los cuerpos se acompañó de una vigilancia estricta de la expresión pública.

Con la apertura democrática en 1946 estas medidas fueron derogadas y se amplían las libertades civiles. El Partido Comunista, por ejemplo, participa de las elecciones. Sin embargo, el gobierno peronista, con su tercera posición, limitó la vigencia de algunos derechos. Bajo el Decreto 536/45 que reprimía delitos contra la Seguridad de Estado siguió funcionando la sospecha sobre militantes sindicales y sociales opositores.

El bombardeo en Plaza de Mayo, que dejó alrededor de 300 civiles muertos y más de 700 heridos, inauguró el ciclo antiperonista. Con el correr de los años, la autodenominada *Revolución Libertadora* incorporó un nuevo *tipo social* a la categoría de *delincuente subversivo*: el peronismo, un *otro* sin derechos, sin existencia y sin nombre, invisibilizado.

Derechos sociales: la ciudadanía como trabajadora

Las modalidades de intervención estatal en lo social pueden situarse a mediados de la década del 30 (Gaudio y Pilone, 1984). Sin embargo, la realización, cumplimiento y ampliación al conjunto de los trabajadores será obra del peronismo en el poder quien "inaugura la era de la política social en la Argentina" (Del Campo, 1983). El imaginario peronista, al igual que el de la generación liberal del XIX, busca antagonizar desde una representación del todo. Logra así presentarse como un antes y un después que transformó el curso de la historia.

Los derechos sociales transformados en políticas tienen, en el peronismo, tres vertientes. La primera, la existencia de una serie de políticas de corte universal que, asimilando la condición de ciudadano a la de trabajador, garantizará desde el Estado intervencionista a amplias masas de la población una serie de dignidades y reaseguros para su vida cotidiana. Salario mínimo, vital y móvil; salario familiar, descanso por enfermedad con el pago del salario, empleo estable; aguinaldo, jubilación móvil, salud de calidad en hospitales de sindicatos, viviendas y créditos para la construcción, vacaciones pagas y facilidades para el turismo, subsidio al hijo nacido en hospital público, estatuto del peón, derechos sindicales, etcétera son algunas de las conquistas largamente demandadas por los trabajadores y puestas masivamente en práctica con la llegada del justicialismo al gobierno (Novick, 1992, pp. 24-25). El principio de *solidaridad* adquirirá un sentido definido en torno a la institucionalización de pautas de redistribución de bienes y servicios, donde el Estado se convierte en el garante en primera instancia en aspectos tales como las condiciones laborales, la salud, la vivienda y la previsión social. La Constitución de 1949 es una síntesis de esas concepciones.

Un segundo instrumento, que si bien posee sus bases en los gobiernos peronistas de 1946-1955, adquirirá un fuerte impulso a partir de la promulgación de la *Ley de Asociaciones Profesionales* por parte del Gobierno del Dr. Frondizi en 1958. Ella les brindará a los sindicatos el manejo de una cuantiosa cantidad de recursos económicos que redundará, más allá de las críticas que subsisten aún hoy día, en la ampliación de servicios para los trabajadores sindicalizados.

Un tercer instrumento, fuertemente criticado por la oposición al gobierno peronista, será la Fundación Eva Perón. Creada en 1948, y mantenida por aportes estatales, constituirá el locus

estatal de las políticas que apuntaban básicamente a aquellos que carecían de la protección de la relación salarial (Plotkin, 1994).

Con posterioridad a la desaparición de esta institución, y a partir del golpe cívico-militar- religioso de 1955, su lugar será ocupado por una serie de organizaciones que, independientemente del sostén estatal, ocuparán un lugar marginal. Y ello se debió a que, fuera de la relación salarial, quedaba una porción sumamente reducida de la población, especialmente en sectores rurales, alrededor de las grandes ciudades y la población indígena. De allí que, estructuras como los *Clubes de Leones*, el *Rotary Club*, la *Sociedad de Beneficencia*, o la propia Iglesia católica, dejarían de poseer importancia en sus funciones de *asistencia social*.

Ahora bien, este sistema de tres pilares funcionará con relativo éxito hasta 1976, cuando la dictadura militar cambie drásticamente las pautas de acumulación. Pueden citarse algunos significados de esta modalidad de política social: es universalista (por su alcance cuantitativo), garantizaba un piso importante en la calidad de vida, amplió las dimensiones de la ciudadanía, y produjo un fuerte impacto identitario en los sectores obreros. De allí, su marca perecedera como un lugar de memoria de los trabajadores argentinos.

Educación: el catolicismo como dador de identidad nacional

Hasta 1930, el Gobierno Nacional centralizaba la casi totalidad de las funciones educativas por la desconfianza ideológica con los sectores privados y la necesidad de garantizar el consenso con su proyecto político-económico. La estatización y la gratuidad otorgaron cierto rasgo democrático al sistema, especialmente en los sectores urbanos. Luego del 30, desde concepciones autoritarias católicas, nacionalistas y liberal-conservadoras, se comenzó

a criticar el monopolio estatal y a reivindicar otras alternativas (educación religiosa y mayor espacio para la familia).

En el catolicismo aparece con respecto a la educación un doble debate: aquellos que buscan la enseñanza católica en las escuelas del Estado y los que promueven mayor libertad para ampliar la red de escuelas católicas. Unos tratan de llegar al conjunto de la población vía el Estado, otros fortalecer un aparato educativo privado para las clases acomodadas vía recursos mixtos.

Con las discusiones sobre la necesidad de cambios en programas y contenidos, el gobierno militar de 1943 lanzó el Decreto 18.411 e incorporó la enseñanza religiosa en todos los niveles y modalidades. Así, la enseñanza pública hacía realidad la expansión de la ciudadanía *católica y nacional*. En 1947, la Ley 13.407 crea un subsidio estatal para la educación privada. Justamente, el enfrentamiento entre Iglesia católica y peronismo –ligado a las pretensiones integrales de ambas partes por imponer diferentes concepciones de ciudadanía, latente desde la promulgación de la Constitución de 1949 y desatado en 1954– tuvo en la educación un eje central. Si para 1945-1946 sectores importantes del catolicismo encontraron afinidades con el movimiento justicialista, la dislocación cristiana que produce el peronismo amplía el conflicto, que pone en juego no solo la eliminación de la enseñanza religiosa, sino el rol del Estado, la sociedad y la Iglesia misma (Mallimaci, 1992).

El Estado realizó grandes aportes para garantizar la escolaridad popular, y la educación quedó concebida como una inversión productiva para el desarrollo nacional en conexión con el sistema productivo y un derecho ciudadano a garantizar pública y gratuitamente en su obligatoriedad. Así, entre 1945 y 1955, la expansión en la secundaria y en la universidad para trabajadores consolidó cualitativamente el sistema educativo de masas.

Derrocada la democracia peronista, el conflicto mayor se dio en torno a la cuestión de la educación privada y la Ley Domingorena (1958): la *laica o libre*. Si el catolicismo dominante postulaba la *libertad de enseñanza*, quienes hacían lo propio con la laicidad también se movilizaron defendiendo su legado ideológico-cultural liberal y socialista ante lo que consideraban una Argentina católica, clerical, autoritaria (Altamirano, 1999). La disputa –ganada por los libres– condujo a la sanción de la ley que legitimó el sistema privado y su financiamiento por el Estado. Una vez más, desde la educación y *en las calles*, se disputaba la *auténtica identidad argentina*.

Derechos relacionales: madre y trabajadora

El peronismo disloca en parte el modelo nacionalista y católico en lo referido a los derechos de las mujeres. Estas acceden a los derechos políticos en 1947. La ley de participación política de la mujer posee diversas vertientes. Para el peronismo es parte de la igualdad de las personas como lo proclama la doctrina social de la Iglesia, forma parte de su rol maternal y responsabilidad familiar al interior de la comunidad nacional y expresa –como Eva Perón– la *ciudadana leal al Pueblo y a Perón*. Pero también insiste –y en esto toma distancia del discurso católico– en la explotación que sufren las mujeres en su doble condición de trabajadoras dentro y fuera del hogar. Por tal motivo propondrá una avanzada legislación para mujeres y madres trabajadoras (Novick, 1992).

Un dato expresa el horizonte construido en la sociedad salarial. Entre 1946 y 1952 se observan los niveles más altos de nupcialidad de toda la historia argentina, fomentados tanto por la prosperidad social y económica como por la visualización de un futuro promisorio para los jóvenes (Torrado, 2004, p. 240). Estos

índices solo serán equiparados en otro año simbólico en la historia social de nuestro país: 1974, mostrando los sueños y esperanzas que se vivían en ese año.

El derecho a la educación también se expande hacia las mujeres de las regiones periféricas, dejando de ser un privilegio de las mujeres urbanas de las áreas pampeana t del litoral y, hacia 1950, las mujeres alfabetas son mayoría en todo el país (Otero, 2004, p. 146). El trabajo deja de ser considerado una actividad del varón e incluye a la mujer, especialmente la de sectores populares, con todos los derechos ligados a su condición de trabajadora mujer. Los libros de textos escolares, la divulgación del peronismo y los noticiosos de la época muestran a varones y mujeres trabajando a la par, al igual que Perón y Eva (Marrone y Moyano, 2006).

Más allá del discurso natalista eclesial y del Estado, la regulación de la fecundidad a través de la anticoncepción y el aborto son prácticas individuales que se difunden desde fines del XIX y se mantendrán durante todo el siglo XX como "comportamientos conscientes, deliberados y eficaces tendientes a limitar el número de nacimientos" (Torrado, 2004, p. 341).

3. El imaginario de la muerte: la eliminación de los derechos y el mal absoluto

Terrorismo de Estado y la construcción de una nueva visión de los derechos humanos

La característica central de la dictadura que se inicia en 1976 será un "militarismo integral" donde toda la actividad social se supedita a la lucha contra "el enemigo subversivo", en una lógica que sectores de las FF. AA. siguen reivindicando hasta hoy. El Circulo Militar edita (1998, 1999, 2000) "en homenaje a los caídos

en la guerra contra la subversión" a fin de "lograr una memoria completa de lo ocurrido durante las décadas de la agresión subversiva".

Para lograrlo eliminan derechos civiles, políticos y sociales. Por eso las FF. AA. no comparten el control del aparato estatal. La maquinaria de exterminio de ese *otro* y esa *otra* nunca definirá al *subversivo* permitiendo así etiquetar y estigmatizar a cualquiera como la personificación del Mal: son no personas, demonios, bestias, enfermos, no argentinos y por eso no merecen vivir. De este modo se legitima la represión sobre el cuerpo y el espíritu, y se logra el silencio y el temor en la mayoría de la población.

La *lucha contra la subversión* era vivida como una *Guerra Santa* que tenía como recompensa *ganarse la tierra prometida* y *el cielo eterno*. Los testimonios que se conocen en los actuales *Juicios por la Verdad* y en libros recientes muestran también que en los campos de concentración había participación religiosa. El exterminio del otro y la otra necesita que uno se sienta parte de una misión sagrada y de allí la necesidad de la asistencia espiritual (Mallimaci, 1996; Verbitsky, 2005).

A partir de 1975, cuando se ordenó por Decreto del Poder Ejecutivo *aniquilar a la guerrilla*, la técnica de desaparición de personas se vuelve una política institucional. El llamado *Operativo Independencia* de lucha contra la guerrilla en Tucumán, inaugura los primeros centros clandestinos de detención y funcionó como un ensayo en pequeña escala de una innovadora ingeniería burocrático-represiva seguida meses más tarde con más recursos y a nivel nacional.

La detención-desaparición, los centros clandestinos de detención y la tortura como actividad sistemática fueron parte del dispositivo represivo. Vejaciones, violaciones y exterminios eran racionalizados y burocratizados a fin de obtener eficiencia y

eficacia. Se instala un imaginario de la muerte que hace de la invisibilidad y de la posibilidad que cualquier persona que reclame, luche, defienda sus derechos o se oponga sea catalogada como *subversivo* y por ende le llegue la posibilidad de *desaparecer*. Como afirma una reciente sentencia contra represores:

> Dicho de otro modo, no fue con las herramientas del ejercicio de *poder punitivo formal* que el régimen militar en cuestión llevó a cabo la represión contra los que consideraba sus enemigos políticos, sino que fue a través de un premeditado y perverso ejercicio masivo y criminal de *poder punitivo subterráneo* que dieron cuenta de ellos, metodología que fue mantenida en secreto por todos los medios posibles y que, como todo ejercicio de violencia estatal liberada de las sujeciones del Estado de Derecho, degeneró en forma inmediata en terrorismo de Estado.[2]

Para lograr esos objetivos de exterminio –incluida la aventura bélica de Malvinas– contaron con el apoyo público, explícito y decidido de grupos de poder financieros, empresariales y mediáticos y la complicidad –por apoyo u omisión– de una gran parte de la sociedad argentina. Así, la destrucción total de la resistencia sindical y de gran parte de los derechos laborales se pudo hacer con la complicidad de la patronal. Las grandes empresas denunciaron a comisiones internas, a presuntos *subversivos*, a militantes reconocidos por sus pares y a toda persona que supusieran causante de alterar la tranquilidad social.

2 "Causa contra el represor Oscar Rolón" del juez federal Daniel Raffecas (marzo de 2005).

La *depuración* también se realizó en escuelas, universidades, Ministerios estatales, provinciales y municipales denunciado, expulsando y asesinando a numerosos educadores, educadoras y funcionarios desde 1974. Al mismo tiempo, se impusieron nuevos contenidos en la enseñanza que, como decía el Acta del 24 de marzo de 1976, debía "restituir los valores esenciales que sirven de fundamento a la conducción integral del Estado, enfatizando el sentido de moralidad [...] erradicar la subversión [...] ubicación en el mundo occidental y cristiano".

La experiencia traumática del terrorismo de Estado inauguró en la escena nacional un nuevo lenguaje en torno a los derechos humanos, donde Madres y Abuelas de Plaza de Mayo fueron y son el principal referente ético y movilizador. Hubo una resignificación del concepto de violencia en términos de derechos humanos:

> La definición de la violencia en términos de "violaciones a los derechos humanos" fue el paso que permitió introducir la dimensión jurídica en el conflicto político. En un momento en que no existía un marco de referencia interno que permitiera establecer la noción de estado de derecho, la noción internacional de derechos humanos se tornó especialmente significativa. (Jelin, 2005, p. 527)

Las organizaciones de derechos humanos se instalaron como actores significativos de protesta contra la represión y el terrorismo de Estado. Esta nueva forma de hacer política en el espacio público produjo otra sociabilidad y organización. La particularidad de los llamados *nuevos movimientos sociales* (Touraine, 1990) era que ya no estaban definidos por la mediación partidaria o la extracción obrero-sindical o el comunitarismo étnico o la identidad

religiosa, sino formados fundamentalmente por afectados y familiares de víctimas, militantes religiosos y algunos dirigentes políticos e intelectuales. El retorno de la democracia incorporó de manera central la *cuestión de los derechos humanos*: estos se convertirían en un objetivo central en la construcción de una cultura democrática (Jelin, 2005, pp. 533).

En paralelo, otro desafío que afrontó la democracia en Argentina estuvo dado por la política económica de la última dictadura militar, la cual significó una conmoción violenta para el tejido industrial de nuestro país y la perdida de derechos sociales. Y, de ahí una fragmentación, tanto del aparato productivo, como de las relaciones salariales, los niveles de sindicalización y –al mismo tiempo– del lazo social gestado en torno a estas pautas (Khavise, Basualdo y Aspiazu, 1986).

4. Ampliación de derechos y vulnerabilidad: el imaginario de la complejidad democrática

La restauración de los derechos civiles y los "otros" de la democracia

En 1983 se busca reconstituir el tejido institucional democrático. Se debe resolver la tensión entre las necesarias promesas democráticas y el lastre estructural dejado por la dictadura. El radicalismo logró ubicar en la opinión pública una nueva antinomia, que alejaba ese presente de los agitados avatares de la década anterior. *Democracia/ dictadura* fue la consigna que tuvo un fuerte arraigo en el imaginario social.

Es valioso analizar el proceso de enjuiciamiento a los responsables militares del terrorismo de Estado. El gobierno de Alfonsín anuló la Ley de autoamnistía, dispuso el enjuiciamiento de las tres primeras Juntas Militares y la reforma del Código militar. Pero,

ante la necesidad de limitar constantemente su alcance como condición de la negociación con los militares, paulatinamente, la *cuestión de los derechos humanos* se fue redefiniendo en torno a la *cuestión militar*. El primer desencanto para los organismos de derechos humanos fue la disociación entre el problema de la *verdad* y la *justicia*. El anuncio de la formación de la Comisión Nacional de la Desaparición de Personas (CONADEP), en lugar de la comisión bicameral propuesta por los organismos y partidos de oposición, conservaba la potencialidad política de la verdad testimonial pero perdía la entidad de prueba judicial. Sin embargo, esos testimonios servirán para enjuiciar y enviar presos a los comandantes de las Juntas Militares. A este primer desencanto militante siguieron los conocidos desengaños de las leyes de Punto Final y Obediencia Debida y, más tarde, los indultos. Sin embargo,

> no eliminó el impacto social del *Nunca más* y del juicio, dos hitos que permitieron que gran parte de la sociedad vinculara la transición con la dimensión ética ligada al reconocimiento social de los derechos humanos como derechos básicos, y que el juicio mostrara la posibilidad del funcionamiento de un Estado de Derecho activo. (Jelin, 2005, pp. 544-545)

Con el tiempo, la lucha por los derechos humanos se fue extendiendo hacia otras formas reivindicativas de grupos discriminados (mujeres, minorías sexuales, indígenas) aunque sin articularse con el movimiento obrero. No obstante lo cual, "oscilaron como una constante en la ambivalente tensión entre la demanda de una ética universal y la reivindicación anclada en derechos de familia". Del mismo modo, la política estatal quedó atrapada en esta tensión cada vez que se propuso arbitrar y administrar (Catoggio, 2006).

En los años 90, el discurso de los derechos humanos se dinamizó redefiniendo sus demandas en torno a las nuevas realidades de desigualdad, vulnerabilidad y polarización sociales. La lenta pero continua movilización y el rehacer memoria de las víctimas del terrorismo de Estado permitieron crecer en la comprensión de las causas y consecuencias. Los detenidos-desaparecidos habían sido militantes de partidos políticos, de organizaciones sindicales y estudiantiles, de grupos de lucha política-militar, de organizaciones defensoras de presos políticos y debido a ese compromiso vital por construir una sociedad más justa y solidaria, el terrorismo de Estado hizo blanco en ellos y en aquellos y aquellas que los acompañaban.

La memoria de lo sucedido en estos años está en pleno proceso de construcción. El seguir juzgando y condenando a todos los represores –único país de América Latina que lo realiza– como se está realizando especialmente desde el 2003 y luego de la derogación de las leyes de impunidad, muestra a un Estado y una sociedad civil movilizados por estos crímenes de lesa humanidad. El *Nunca más* y el juicio y castigo a los culpables siguen resonando como mandato ético ante el mal absoluto.

Recordemos también que en 1989 se produce la primera alternancia democrática en toda la historia argentina. Un partido político elegido en elecciones sin proscripciones entrega el gobierno a otro partido elegido por la voluntad ciudadana. La hiperinflación que se produce *ordena* y *disciplina* a amplios sectores sociales, especialmente populares y los prepara a fin de aceptar otras propuestas *heterodoxas*.

La anomia partidaria de fin de siglo XX, fue sucedida por la exaltación de nuevas *expresiones* de lo político. ¿Representaron estas toda una *nueva política* en contraposición del desuso de los partidos tradicionales? Recurrentemente, suele vaticinarse una

política con contenido y formas novedosos, ya sea la de los medios de comunicación, la basada en personas en vez de programas (personalización de la política), y también la de los nuevos movimientos. Si estos tuvieron un auge mediático y experiencias de organización que no pueden ser omitidas ni despreciadas, ¿alcanzan para pensar en una original y disruptiva época del ejercicio de los derechos políticos? ¿Suponen un aumento de la participación social y política, como en ocasiones suele sugerirse?

El problema para pensar prácticamente consiste en una definición amplia de la relación entre ciudadanía y derechos políticos, en la que estos puedan contribuir a un ejercicio pleno de la primera. La indiferencia que causaba hasta hace poco el hecho partidario no es el síntoma de una evolución moderna, ni de una *autonomización de esferas*, sino de la apatía que genera la sociedad política cuando no ofrece las respuestas que se le demandan. Si en esta época la amenaza concreta no está del lado de las Fuerzas Armadas, el vaciamiento del poder de los partidos y las organizaciones políticas es funcional al retraimiento de los intereses y demandas colectivas y al avance del mercado *apolítico* e impersonal.

Derechos sociales: entre el Estado que desuniversaliza y la sociedad civil que focaliza

El restablecimiento democrático y sus modelos de acumulación hacen que los derechos sociales universales ligados a la condición salarial pierdan estatus de ciudadanía y se impongan amplias restricciones a conquistas históricas en nombre de la "emergencia" económica y el déficit en las cuentas estatales. La fragmentación social y económica producida por la dictadura militar continuó y se acrecentó. De allí la batalla ideológica por lograr la

focalización de las políticas sociales dejando de lado el concepto de ciudadanía universal.

Se trata de poner en marcha las llamadas *políticas compensatorias* a fin de colaborar con los "necesarios" ajustes estructurales que flexibilizan y precarizan y así sostener "con rostro humano" a los que se *caen* (Grassi, 2004). La lógica será la de un Estado que se privatiza, deja su función social y es colonizado por grupos financieros y empresariales quienes logran obtener préstamos de organismos internacionales para "los más pobres", que serán implementados y monitoreados por organizaciones de la sociedad civil ahora con el nombre de tercer sector y organismos no gubernamentales.

Los dueños de los medios de comunicación de masas y desde varios espacios ideológicos –progresistas y conservadores, facultades latinoamericanas y universidades públicas y privadas, y centros de estudios– ayudaron en crear un nuevo consenso: lo estatal, lo universal y la vieja política están caducos. Se pasó a un modelo privatizador de lo público que hizo de los derechos (salud, educación, vivienda, trabajo, previsión social) mercancías cuya responsabilidad pasaría a ser institucional o individual pero no social ni estatal.

En ese sentido, podemos ver cómo este modelo privilegia y, de alguna manera, crea una sociedad civil financiada y fomentada por el Estado desregulador. De allí que, la irrupción de las ONG en el terreno de la acción social, ahora privatizada, servirá para la reconversión de militantes de diversas procedencias, muchos de ellos críticos al *modelo neoliberal*. Del mismo modo que funcionará como *otra forma* de hacer política por otros medios. Es en este nuevo contexto, que la Iglesia católica luego de haber perdido credibilidad por su participación en los gobiernos

dictatoriales, la recupera al ser considerada nacional e internacionalmente como la principal organización de la sociedad civil.

La crisis del 2001 lleva a replantear las políticas sociales ya no como compensatorias sino al interior de otro modelo de acumulación productivo que fomenta el crecimiento y el empleo y con un Estado activo y regulador. En 2002 se universaliza por primera vez una asignación mensual a todas las familias desempleadas. El Plan Jefes y Jefas de Hogar desocupados es uno de los planes sociales de ayuda monetaria directa más amplio implementado en América Latina y cubrió en sus orígenes aproximadamente a 2.500.000 familias. A fines del 2006 el desempleo llega a un dígito pero con salarios bajos, empleos no registrados y con una tercera parte de la población empobrecida mostrando que el solo empleo no crea igualdad e integración. Además, a instancia de la nueva Corte Suprema de Justicia son reconocidos los derechos sociales a jubilados y asalariados.

Derecho a la Educación: entre las demandas y la reforma

A fin de consolidar la democracia, desde sectores del radicalismo se pensó que la educación debía jugar un papel prioritario para crear una conciencia ciudadana. Se buscó estimular una cultura participativa desde una escuela plural. Se convocó en 1984 a un Congreso Pedagógico Nacional (CPN) rememorando el realizado un siglo atrás y buscando ser su continuidad ideológica. Para repensar alternativas, el gobierno de Alfonsín se dirigió a la generación de consensos educativos y, una vez más, la Iglesia católica resultó un actor central.

Frente al intento gubernamental de apuntalar la educación pública ante el crecimiento producido por la educación católica durante la militarización de la sociedad, la Iglesia católica

concluyó imponiendo, en gran medida, sus objetivos institucionales con el apoyo de los partidos políticos de oposición (Krotsch, 1988).

La educación se vio así preparada para la lógica de lo privado bajo la excusa de: a) la modernización –eran arcaicas las leyes de educación anteriores–; b) la descentralización –hay que dar espacio al interior y lo local que conocen la realidad–; y, c) la crítica a la universalización que –según estos predicadores de la libertad– favorecía a los pudientes y perjudicaba a los más pobres. La Ley 24.195 vino a subrogar así a la Ley 1.420 (Tedesco y Tenti, 2001; Weiler, 1996).

Frente a la escuela estatal, la reforma provocó una redefinición de lo público que fue extensiva –al incluir lo público de gestión estatal y lo público de gestión privada–, y limitada –por las políticas asistencialistas y focales, contrarias a la concreción social de la *universalidad* de los derechos. Confundido con lo "público de gestión no estatal", el sector privado –en su gran mayoría católico– pasó a participar por derecho del presupuesto educativo. La distancia política con lo público quedó reducida solo a la gestión (la posesión edilicia y la administración del servicio): al proceso de privatización de lo público le correspondió otro de privatización de la individualidad (Feldfeber, 2003).

La escuela pública estatal fue volviéndose un espacio de contención social, relegando sus especificidades y expandiéndose hacia los sectores vulnerables sin construir ciudadanía. A fin de revertir esa situación, el Congreso vota en el 2006 una nueva ley de educación y mayor financiamiento.

Nuevos derechos relacionales: la visibilidad de los y las otras

La apertura democrática abre la posibilidad de la activación en la escena pública de nuevos derechos que anteriormente no habían ni siquiera sido percibidos en tanto que tales. Los derechos relacionales aparecen ligados a grupos que los promueven y que no tenían lugar para hacer escuchar sus reivindicaciones en el haz de representaciones organizadas por los modelos liberal y católico. A partir de 1983 en Argentina la forma de gobierno democrático genera las condiciones de posibilidad para que movimientos de mujeres, gays y ambientalistas comiencen a plantear ejes de acción.

Las políticas de estos grupos, redefiniendo los límites entre lo público y lo privado, lo igual y lo diferente, muestran situaciones de opresión y exigen a las autoridades políticas el reconocimiento y la sanción de derechos. Cada uno de los espacios de conquista de libertades se logra luego de largos debates y conflictos: recién en 1987 se sanciona la Ley de Divorcio Vincular, luego de los intentos de 1902, 1931 y la sanción, al poco tiempo derogada, de 1955 (Torrado, 2004).

Los avances en el horizonte de la visibilización de demandas, la implementación de los *cupos femeninos* en cargos gubernamentales y de liderazgos partidarios y sindicales, la apertura de espacios institucionales específicos (oficinas de la mujer) en distintos niveles municipales, provinciales y nacionales, no implican el cambio en los roles patriarcales atribuidos a las mujeres. Son precisamente las reivindicaciones referidas a las percepciones del cuerpo de la mujer como espacio de goce y dignidad (y no solo de reproducción), las que aparecen como prioridades en la agenda de los movimientos de mujeres y articulados con otros movimientos sociales y políticos.

La pretensión de autonomía sobre los cuerpos es profundamente cuestionadora del modelo de familia patriarcalmente organizada implícito tanto en el imaginario liberal como el nacionalista-católico: por esta razón los derechos sexuales y reproductivos, y aún más la despenalización y la legalización del aborto, son resistidas por sectores religiosos y partidos políticos (Giménez, 2005). Sin embargo, a partir del fin del siglo XX una serie de legislaciones que tienen en cuenta el derecho de las personas a vivir una sexualidad más libre, con derecho a la manifestación pública (Meccia, 2006; Pecheny, 2005) y el derecho de las mujeres a optar por el modelo de vida sexual y familiar deseada ven la luz, aunque no de manera uniforme en todo el país.

Nuevamente, los sectores litorales urbanos y la Patagonia encuentran espacios más abiertos a la implementación de nuevas leyes mientras que, en el resto del país, incluso la sanción de leyes nacionales es resistida por organismos privados y estatales. El Congreso nacional argentino sanciona en octubre de 2002 la Ley 25.673, que implementa el Programa Nacional de Salud Sexual y Procreación Responsable. Este programa establece la obligatoriedad de la información sobre contracepción y planificación familiar y la distribución gratuita de anticonceptivos en los hospitales públicos y centros de salud del país.

A fines de 2006, el Parlamento amplia derechos y declara legales los métodos quirúrgicos de contracepción (ligadura de trompas y vasectomía). Individuos, familias y grupos cada vez más amplios sostienen la total despenalización del aborto exigiendo una cultura de la laicidad ante la utilización partidaria de lo religioso y la utilización católica de lo estatal. Recordemos que el Código Penal argentino solo admite la no punibilidad del aborto en dos casos, si existe peligro para la vida o la salud de la madre, o si el embarazo es producto de una violación sufrida por

una mujer idiota o demente. Pero la legislación de normas que encuadran estos derechos no implica necesariamente su efectivo cumplimiento.

En síntesis

El ciudadano individual, el ciudadano trabajador, el ciudadano *detenido-desaparecido* sin derechos, el ciudadano que busca ampliar derechos desde su diferencia y aquellos precarizados que buscan ser ciudadanos iguales al resto forman parte de los varios imaginarios de la actualidad.

Los hemos desarrollado como modelos complejos, como tipos ideales, sin *aprioris* interpretativos fruto de conflictos propios y que pudieron haber tenido otro desarrollo histórico. Mostramos la relevancia de dos actores centrales de la modernidad argentina: el Estado y el catolicismo, no porque fueran los únicos o los principales sino para mostrar la infinidad de interpretaciones que puede tener un fenómeno social. Las experiencias históricas en nuestro país muestran que en democracia los derechos crecen y se amplían cuando hay actores que generan organización y disputan el sentido común dominante.

Un lenguaje, llamémosle *politicista,* y desde el Estado, viene llenando la agenda pública desde mediados del año 2003. Solo en la medida que se vea acompañado con un Estado social que garantice derechos sociales universales regulando el mercado capitalista; una sociedad civil que amplíe derechos desde valorar la igualdad y la diferencia; un Estado y una sociedad civil que impidan la impunidad, logren una justa distribución del ingreso y una renta mínima universal para que no haya ningún hogar pobre, podremos relacionar, en el bicentenario, ciudadanía con derechos humanos, con el derecho a tener derechos.

Bibliografía

Altamirano, Carlos (1999). *La Argentina en el S. XX*. Buenos Aires: Ariel/UNQui.

Barrancos, Dora (2000). La vida cotidiana. En Mirta Lobato (dir.), *Nueva Historia Argentina. Tomo V: El progreso, la modernización y sus límites (1880-1916).* Buenos Aires: Sudamericana.

Bruno, Sebastián; Donatello, Luis y Vogel, Andrea (2001). Las imágenes de la sociedad de beneficencia de la capital 1900-1930. En *Documentos de la cátedra Historia Social Argentina*. Buenos Aires: FSOC-UBA.

Buchrucker, Cristián (1987). *Nacionalismo y peronismo. La argentina en la crisis ideológica mundial (1927-1955)*. Buenos Aires: Sudamericana.

Calveiro, Pilar (2006). *Poder y desaparición. Los campos de concentración en la Argentina*. Buenos Aires: Colihue.

Catoggio, María Soledad (2006). Memoria, religión y política en el espacio público. En *Actas del Congreso Internacional "Transformaciones culturales. Debates de la teoría, la crítica y la lingüística"*. Buenos Aires: FFyL-UBA.

Círculo Militar de la República Argentina (1998-2000). *In Memoriam* (Buenos Aires).

Cohen, Jean y Arato, Andrew (1992). *Sociedad civil y teoría política*. Buenos Aires: FCE.

Cucchetti, Humberto (2005). *Religión y política en Argentina y en Mendoza (1943-1955): lo religioso en el primer peronismo*. Buenos Aires: CEIL-PIETTE/CONICET, Serie informes de Investigación Nº 13.

Del Campo, Hugo (1983). *Sindicalismo y peronismo. Los comienzos de un vínculo perdurable*. Buenos Aires: CLACSO.

Devoto, Fernando (2002). *Nacionalismo, fascismo y tradicionalismo en la Argentina moderna. Una historia*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Feldfeber, Miriam (comp.) (2003). *Los sentidos de lo público. Reflexiones desde el campo educativo. ¿Existe un espacio público no estatal?* Buenos Aires: Noveduc.

Funes, Patricia (mayo de 2004). El Archivo de la Dirección de Inteligencia de la Policía de la Provincia de Buenos Aires. Medio siglo de represión. *Revista Puentes* (Buenos Aires).

Gaudio, Ricardo y Pilone, Jorge (1984). Estado y relaciones laborales en el período previo al surgimiento del peronismo. *Desarrollo económico* (Buenos Aires: IDES), *24*(94).

Giménez Béliveau, Verónica (2005). Sociabilidades de los laicos en el catolicismo en la Argentina. Un recorrido sociohistórico. *Prismas* (Buenos Aires: UNQ), (9), 217-227.

Giordano, Verónica (2003). Manso sacrificio, santo sacramento, exclusión flagrante. La política de hombres y los derechos de las mujeres en Argentina, Brasil y Uruguay en la coyuntura de 1930. En Waldo Ansaldi (coord.), *Calidoscopio latinoamericano. Imágenes históricas para un debate vigente*. Buenos Aires: Ariel.

Godio, Julio (1987). *El movimiento obrero argentino (1870-1910) Socialismo, anarquismo y sindicalismo*. Buenos Aires: Legasa.

Grassi, Estela (2004). *Política y cultura en la sociedad neoliberal. La otra década infame*. Buenos Aires: Espacio Editorial.

Guy, Donna (1994). *El sexo peligroso. La prostitución legal en Buenos Aires 1875-1955*. Buenos Aires: Sudamericana.

James, Daniel (1987). 17 y 18 de octubre de 1945: el peronismo, la protesta de masas y la clase trabajadora. *Desarrollo económico* (Buenos Aires: IDES), (107).

James, Daniel (1990). *Resistencia e integración. El peronismo y la clase trabajadora argentina 1946-1976*. Buenos Aires: Sudamericana.

Jelin, Elizabeth (2005). Los derechos humanos entre el Estado y la sociedad. En Juan Suriano (dir.), *Nueva Historia Argentina. Tomo Dictadura y Democracia (1976-2001)*. Buenos Aires: Sudamericana.

Khavise, Miguel; Basualdo, Eduardo y Aspiazu, Daniel (1986). *El nuevo poder económico en Argentina*. Buenos Aires: Hyspamérica.

Krotsch, Pedro (1988). Anexo: Iglesia, Educación y Congreso Pedagógico Nacional. En Ana María Ezcurra, *Iglesia y transición democrática: ofensiva del neoconservadurismo católico en América Latina*. Buenos Aires: Puntosur.

Maffía, Diana (2001). Ciudadanía sexual. *Feminaria* (Buenos Aires), *14*(26-27).

Mallimaci, Fortunato (1988). *El catolicismo integral en la Argentina (1930-1946)*. Buenos Aires: Biblos.

Mallimaci, Fortunato (1992). El catolicismo argentino desde el liberalismo integral a la hegemonía militar. En *500 años de cristianismo en la Argentina*. Buenos Aires: CEHILA.

Mallimaci, Fortunato (1996). Catolicismo y militarismo en Argentina (1930-1983). De la Argentina liberal a la Argentina católica. *Revista de Ciencias Sociales* (Buenos Aires: UNQui), (4).

Mallimaci, Fortunato (2001). Los diversos catolicismos en los orígenes de la experiencia peronista. En Fortunato Mallimaci y Roberto Di Stefano (comps.), *Religión e imaginario social*. Buenos Aires: Manantial.

Marrone, Irene y Moyano Walker, Mercedes (comps.) (2006). *Persiguiendo imágenes*. Buenos Aires: Del Puerto.

Marshall, Thomas H. (1998). *Ciudadanía y clase social.* Madrid: Alianza.

Matsushita, Hiroshi (1986). *Movimiento obrero argentino 1930-1945*. Buenos Aires: Hyspamérica.

Meccia, Ernesto (2006). *La cuestión gay. Un enfoque sociológico*. Buenos Aires: Gran Aldea Editores.

Meinvielle, Julio (1974). *Concepción católica de la política. Los tres pueblos bíblicos en su lucha por la dominación del mundo. El comunismo en la Argentina*. Ediciones Dictio.

Novick, Susana (1992). *Política y población: Argentina 1870-1989,* 2 vol. Buenos Aires: CEAL.

Otero, Hernán (2004). *El mosaico argentino. Modelos y representaciones del espacio y de la población, siglos XIX-XX*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Pecheny, Mario (2005). Identidades secretas. En Leonor Arfuch, *Identidades, sujetos y subjetividades*. Buenos Aires: Prometeo.

Plotkin, Mariano (1994). *Mañana es San Perón: propaganda, rituales políticos y educación en el régimen peronista (1946-1955).* Buenos Aires: Ariel.

Puiggrós Adriana (dir.) (1997). *Dictaduras y Utopías en la historia reciente de la educación argentina (1955-1983). Tomo VIII de la Historia de la Educación en la Argentina*. Buenos Aires: Galerna.

Rouquié, Alain (comp.) (1982). *Argentina, hoy*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Soler, Ricaurte (1979). *El positivismo argentino*. México: UNAM.

Tedesco, Juan Carlos; Braslavsky, Cecilia y Carciofi, Ricardo (1985). *El proyecto educativo autoritario: Argentina 1976-1982.* Buenos Aires: GEL.

Tedesco, Juan Carlos y Tenti Fanfani, Emilio (2001). *La reforma educativa en la Argentina. Semejanzas y particularidades*. [Proyecto Alcance y resultados de las reformas educativas en

Argentina, Chile y Uruguay. Ministerios de Educación de Argentina, Chile y Uruguay, Grupo Asesor de la Universidad de Stanford/BID (documento para la discusión)]. Buenos Aires: IIPE-UNESCO.

Torrado, Susana (2004). *Historia de la familia en la Argentina moderna 1870-200*. Buenos Aires: De la Flor.

Touraine, Alain (1990). *Movimientos sociales de hoy. Actores y analistas*. Barcelona: Hacer.

Verbitsky, Horacio (2005). *El silencio. De Paulo VI a Bergoglio. Las relaciones secretas de la Iglesia con la Escuela Mecánica de la Armada (ESMA)*. Buenos Aires: Sudamericana.

Weiler, Hans (1996). Enfoques comparados en descentralización educativa. En Miguel A. Pereyra y otros, *Globalización y descentralización de los sistemas educativos*. Barcelona: Pomares-Corredor.

Modernidades múltiples
Hacia otro paradigma en el cruce de secularizaciones y laicidades en América Latina*

Introducción

Lo católico no es solo la Iglesia católica. Entendemos por catolicismos un conjunto de expresiones tanto en el espacio público como privado; en el mundo objetivo, subjetivo, social y trascendente en un gran *continuum* que incluye la institución Iglesia con sus propuestas; los especialistas religiosos y seculares; los movimientos católicos tipo iglesia, secta y místico; su presencia en el Estado y en la sociedad; la cultura católica y su impregnación en la identidad nacional, los imaginarios, memorias y visiones del mundo con sus densidades y presencias de largo plazo que atraviesan el conjunto de clases sociales dando y construyendo sentidos a la vida según vínculos etarias, sociales, de clase, de género, étnicas; sus mitos movilizadores del reino, fraternidad universal y de la espera escatológica que van mucho más allá de lo instituido y que muestran lo católico fuera del catolicismo. Crear, producir, reproducir y mostrar capital simbólico –hacer creer que tengo poderes fuera de lo común– es una de las características

* Extraído de Mallimaci, Fortunato (2014). Modernidades múltiples: hacia otro paradigma en el cruce de secularizaciones y laicidades en América Latina. En Ari Pedro Oro y Marcelo Tadvald (orgs.), *Circuitos religiosos: pluralidade e interculturalidade*, pp. 17-43. Porto Alegre: Editora CirKula.

del poder religioso. En síntesis, hablar del catolicismo es hablar de un conflicto permanente al interior de un consenso histórico que es construido cotidianamente, donde el afuera y el adentro se confunden a la hora de forjar la actual modernidad católica sacudida con tradiciones e innovaciones.

Lo político no es solo la política ni la política son solo los partidos ni estos sus dirigentes ni tampoco solo lo instituido. También aquí se trata de indagar en un *continuum* que va desde partidos políticos, movimientos sociales, centros, fundaciones, ONG, protestas callejeras y virtuales, acción directa, recitales, canchas de futbol y bronca individual que son algunas de las formas en que se manifiesta la política. Lo político se expresa también en las varias culturas presentes en nuestro país: liberal, nacionalista y socialista y en los imaginarios y memorias que se buscan imponer; en los otros poderes como los económicos, mediáticos, culturales, militares, religiosos que según dictaduras o democracias reemplazan o colonizan o se subordinan o se mimetizan o se enfrentan en y con los partidos políticos, y en la disputa por crear jerarquías y categorías que disputen el sentido de la vida. Política que si quiere ser liberadora debe no solo llegar al control del aparato del Estado sino y sobre todo cambiar profundamente representaciones e imaginarios con nuevas legitimidades, disputando el poder simbólico dominante y sus creencias. Si estas son consideradas "sagradas" por algunos de los actores, el conflicto tarde o temprano se transforma en disputa violenta, sea en lo social, sea en lo mediático, sea en el lenguaje, sea en lo físico y si el adversario sigue dando batalla, por último, se busca su eliminación simbólica, o sea hacerle creer que no existe pues hay un poder mayor que lo invisibiliza y paraliza. Los conflictos por la construcción y reproducción social de las creencias son temas centrales en la lucha por el poder.

Esos catolicismos y esas políticas tejen y destejen relaciones, conflictos y negociaciones en el Estado, en la sociedad, en el mercado, en el espacio público y en el privado. ¿Desde qué epistemología suponemos que tal o cual negociación –en estos casos particulares– puede ser conceptualizada como normal, anormal, desviación, anomalía, fuerte, débil, que evoluciona, que retrocede, que es progresista o conservadora? Nosotros analizamos en el siglo XX múltiples expresiones de un catolicismo argentino que crece y se expande y que lo llamamos a la ofensiva, vimos situaciones de fines del XIX de un catolicismo que se restringía y reducía, y que lo llamamos a la defensiva y abrimos interrogantes ante la situación actual de un catolicismo confrontado –por primera vez en 30 años continuos de democracia– a la diversidad y la individuación actual del siglo XXI y de tener como emergente –inesperado e inédito– de esa identidad nacional hecha religión y de esa identidad religiosa hecha nacionalidad, la llegada de un argentino y un católico, a ser nominado como principal líder carismático de la actual universalidad católica con sede en Roma en 2013.

Primera gran afirmación: en nuestras sociedades vivimos procesos de globalización (mercado-mundo) y de individuación en el cual las personas –varones y mujeres– no son pasivas ni inertes ni manipuladas sino que se transforman en actores, constructores, "*gambeteadotes*" de sus propias biografías e identidades. Arman y recomponen creencias, vínculos, instituciones y redes sociales e informáticas en trayectorias complejas y diversas a nivel nacional como transnacional.[1] Se acentúa el proceso de diferenciación, fragmentación e individuación según contextos y clases sociales donde la individuación de la abundancia convive

1 Ver un intento de comprender esos itinerarios en Mallimaci (2008).

con la individuación de la precariedad y vulnerabilidad. Por eso *las categorías sociales de la sociedad industrializada en el plano nacional se disuelven o se transforman culturalmente. Se convierten en "categorías zombies", que han muerto pero siguen vivas* (Beck, 2001, p. 241).

Segunda gran recomendación: ya en pleno siglo XXI es necesario hacer una rigurosa historización de los conceptos. No solo es necesario una historia social, por ejemplo, del catolicismo, sino qué significó el catolicismo (o religión) en el XIX, en el XX y hoy en el XXI. La situación de la y lo político es muy similar a lo que vivimos en la y lo religioso. Las creencias religiosas tienen afinidades con las creencias políticas y viceversa. Una perspectiva comparada no es solo necesaria sino, quizás, una de las pocas con las que logremos "descentrar" y descolonizar conceptos y categorías.

Conceptos y categorías

Una pregunta de fondo ¿desapareció alguna vez lo religioso como para hablar de un retorno de lo religioso o de un resurgimiento de lo sagrado o de la revancha de Dios? Están en juego las concepciones que tengamos de la modernidad y, por supuesto, del concepto (¿ideológico, empírico, funcionalista, sociológico, filosófico?) de secularización y agregaría, para complejizar algo más, el de laicidad como diferente al de secularización.[2]

2 Varios números de *Sociedad y Religión* se han ocupado de la dupla secularización y modernidad. En el número 5, Floreal Forni critica las perspectivas "clásicas y estereotipadas en la hipótesis de la secularización. Desaparición o privatización de lo religioso, adaptación a la modernidad por transformación interna" (diciembre de 1987). El número 13 de la edición de Buenos Aires de *Sociedad y Religión* (marzo de 1995) estuvo destinado a responder esta

La pérdida histórica del poder de las instituciones sobre la vida de los creyentes no es un proceso lineal y es diferente según las modernidades y ni mucho menos es sinónimo de la desaparición de las creencias religiosas. Más aún, se vive al interior de la "modernidad capitalista occidental" un quiebre de los mitos movilizadores dominantes, entre los que se destaca el de la dislocación de la mitología del progreso indefinido. Debemos afirmar entonces que nuestras sociedades reestructuran y recomponen continuamente sus creencias, entre ellas las religiosas. Las ofertas y demandas religiosas se hacen presentes en un mercado de salvación cada vez más amplio y relacionado –el mundo– y competitivo, donde sobresale una sociedad de la información y mediática.

Las investigaciones nos muestran efervescencias, mesianismos y magizaciones (y desmagizaciones) múltiples, al mismo tiempo y en una misma sociedad nacional, regional y global. Todos nuestros estudios en América Latina nos muestran que más que de muerte de dioses podemos hablar de guerra de dioses, es decir, conflictos entre creencias intransigentes y otras difusas; entre éticas exclusivistas y otras que se nutren de dioses varios; entre promesas para el instante y promesas para el avenir, entre nuevos y viejos dioses; entre mesianismos acotados y efervescencias virtuales (Löwy, 1996; Desroche, 1969).[3]

---

pregunta, donde la idea de la secularización como debilitamiento de lo religioso se ponía en dudas. Colegas brasileños, chilenos, peruanos y argentinos, una vez más insistíamos en crear categorías desde nuestras realidades profanas y sagradas, tradicionales y modernas, políticas y religiosas, racionales y emocionales, no separadas sino vinculadas al mismo tiempo. Recomendamos en ese número los artículos de Cecilia Mariz, Cristian Parker, Imelda Vega Centeno y Claudia Lozano, donde revisan categorías y maneras de comprender lo religioso.

3 Michel Löwy realiza un seguimiento de la sociología weberiana y marxista sobre el vínculo entre éticas religiosas y opciones políticas.

No es sencillo y se debe estar atento para no confundir el análisis con la normativa, los hechos y representaciones concretos a una teleología de lo que debería ser, de las múltiples acepciones del concepto secularización a una teoría social universal de la secularización y modernización, donde la diferenciación moderna necesariamente supondría marginación y privatización de las creencias religiosas o que la presencia en el espacio público de las religiones suponen (supondrían) anomalías y por ende peligro necesariamente a las democracias.

Secularizaciones múltiples

Trataremos de analizar entonces las diversas maneras de comprender la secularización en perspectiva histórica y sociológica. Por un lado "la clásica o la tradicional" o la que surge de teorías de la modernización dominantes que es la de "perdida o privatización o invisibilidad o desaparición de lo religioso" en el largo plazo de una sociedad, como ejemplo de una modernidad emancipadora o progresista o citadina que vive y se expande con su racionalidades. La religión y sus legitimidades son señaladas como rémoras de un "mundo irracional" (o sea, el del oscurantismo del Medioevo o del mundo indígena o afro) que la racionalidad moderna y capitalista hace trizas y, a la larga, elimina. A más modernidad, más ciudad, más proletariado, más burguesía habría menos religión y a más religión, más pobres, más campesinado y patrones agrarios; menos modernización pareciera ser el "tipo ideal" desde el cual clasificar. No hay ningún trabajo empírico y de largo plazo que haya demostrado científicamente esta afirmación.

A estas premisas se oponen también desde décadas la de diferentes esferas o espacios o campos entre los cuales el religioso

sería uno más con su propio proceso de desmagización y racionalización. Los hechos muestran –especialmente en países capitalistas y democráticos– la descalificación continua de las formas instituidas de las religiones dominantes, que tiene como dato central la disminución en las prácticas cultuales determinadas por las autoridades religiosas. Al mismo tiempo, se pasa de "creer" que Dios o algo exterior es el responsable de lo que sucede, a "creer" o quizás mejor dicho "razonar" que las instituciones, las personas, uno mismo es el responsable de lo que hace. Las creencias religiosas dejan el espacio público y se privatizan, dejan el ágora de la plaza para recluirse en la vida íntima y privada, y a la larga desaparecen, y esto es valorado positivamente. Dentro de esta misma corriente –es decir, sin negar esa pérdida cuantitativa– hubo en los últimos años cierta mirada más amplia. Se trataron de analizar las nuevas formas de creer en la modernidad, la recomposición en y de las creencias religiosas y la persistencia de un universo simbólico creyente, disponible para distintas acreditaciones y reempleos inéditos. Una frase consagratoria fue la de reconocer que la modernidad produce ella también religión (su propia religión), con su "creer sin pertenecer" como nueva manera de vivir lo religioso, y que abrió nuevas perspectivas para el estudio religioso más centrado en las personas, en la individuación y sus creencias que en la sola institución.

Otro tipo de análisis de la secularización es el realizado desde perspectivas más históricas y filosóficas. Aquí se trata de analizar a otros actores presentes en el proceso, que no se tienen en cuenta cuando se analiza solo desde la "especialización de la religión". Estado, sociedad política y grupos religiosos compiten por las legitimidades, creencias y capitales sociales, económicos y simbólicos construidos en la larga duración en un Estado nación o espacio regional o global. Aquí no interesa tanto la pérdida o

recomposición sino la transferencia y legitimidades mutuas de concepciones judeocristianas al funcionamiento del Estado, el derecho, los partidos políticos, la filosofía, la utopía (y viceversa) en contextos regionales y locales particulares. Decimos judeocristianas, pero será necesario hacerlo del mismo modo para las otras modernidades construidas desde culturas islámicas, aztecas, budistas, incas, zulúes, hindúes, confucianas y, sobre todo, híbridas, mestizas, mezcladas, ¡como son todas vistas en el largo plazo!

Queda claro que una compresión adecuada es la de reconocer y comparar múltiples modernidades en el sistema-mundo[4] y donde los diversos factores religiosos no puede ser construidos con atención exclusiva a los fenómenos que conciernen prioritariamente a una modernidad (la de la Europa central con su particular desmagización, racionalización y diferenciación), ni a un solo tipo de sistema social (las organizaciones cristianas) y a una sola dimensión de la religiosidad (el tipo de participación en el templo que construyó la larga tradición judeocristiana). Esto es un llamado para que desde nuestras modernidades seamos capaces de realizar estudios históricos de larga duración, analizar los procesos concretos, procesar los datos que surgen de nuestras investigaciones y crear las categorías propias a estos procesos. ¿Cuáles

4 El concepto de modernidades múltiples se debe a S. N. Eisenstadt (2001) quien propone comprender la historia de la modernidad como historia de constitución y reconstrucción continua de varios programas espacio-culturales que no son solo la "occidental", sino que esta es una de las tantas, y que las modernidades se encuentran en constante transformación y vínculo en el largo plazo sin que sea la "occidental" la "única", la "verdadera" o la que "prevalecerá en el largo plazo". "*Muitos dos movimentos que se desenvolveram em sociedades não ocidentais articularam fortes temas anti-ocidente, ou mesmo antimodernos; no entanto, todos eles eram distintamente modernos*".

han sido las producciones religiosas de y en nuestras modernidades ibéricas, latinoamericanas y argentinas? ¿Cuál ha sido la perdurabilidad y el impacto, dominación y explotación de la presencia y culturas ibéricas, indígenas, negras y migratorias; campesinas y obreras; de actores discriminados y estigmatizados en la lenta construcción de nuestras matrices y memorias sociales y religiosas en las múltiples modernidades de América Latina y el Caribe?

Por eso Casanova llama la atención en el análisis del capitalismo occidental (Europa y América) al necesario vínculo entre el tipo de Estado, la sociedad religiosa dominante (católica, protestante, ortodoxa o mixtas), el tipo de estructura social y el desarrollo histórico concreto, destacando así las tres posibles explicaciones de la secularización que, según el autor, deben *mantenerse separadas en el análisis de largo plazo* (Casanova, 2000, p. 27): declinación de la religión, diferenciación y privatización.

El proceso cultural y social vivido tanto en Europa como en EE. UU. tuvo sus complejidades, particularidades y no significa que deba reproducirse en el resto del planeta. Conocerlo es valioso como uno de los caminos que toma la modernidad, pero no como "modelo normativo" desde el cual juzgamos a nuestras modernidades realmente existentes. Reconocer modernidades múltiples y modernidades líquidas es salir de un "pensamiento único" que solo ve un camino y una solución. Decir que tal país, tal grupo social, tal institución o persona es (o debe ser) moderno, es (o debe) "secularizado", es (o debe ser) religioso, tiene una carga de valor en el mundo académico o social que va más allá de la supuesta nominación neutral. Y sirve para legitimar o deslegitimar, para aceptar o destruir, par instituir o destituir.

Un autor italiano presenta provocadoramente una mirada histórica diferente dando un peso central a la presencia del

Estado. Afirma que si la teoría que uno utiliza para explicar la larga marcha de una sociedad es la de diferenciación por funciones (la política, la económica, la cultural, la religiosa), es en el complejo proceso de diferenciación social con característica de modernización dentro del cual se da la secularización. Sin embargo, nos dice el autor, si aceptamos retomar la atención por lo menos al tardío siglo XVI, un espectáculo (diacrónico) inesperado se nos manifiesta.

> En síntesis, no tanto la Reforma en particular, cuanto los eventos sociopolíticos que toman forma entre el fin del siglo XVI y la primera mitad del XVII (y a pesar del éxito de la Guerra de los treinta años y el cumplimiento del proceso de formación de aquel Estado que con una desviante concesión a la redundancia es conocido como "moderno") los que aparecen lo suficiente, sino como un freno, al menos una deformación y una distorsión del proceso de creciente diferenciación función de la sociedad. Estado es el nombre tentativo político de reorganizar la integración y de diferenciar la sociedad. Estado es entonces el nombre del proyecto de secularizar una religión hegemónica de la sociedad– admitiendo que haya efectivamente existido cualquier cosa parecida en Occidente sustituyéndola en su hegemonía organizada, cultural e institucional. (Diotallevi, 2007, p. 169)

Una vez más vemos en funcionamiento el análisis de los hechos y las normas que debían haberlos determinado. El autor afirma una teoría –la de la diferenciación funcional– y considera al actor Estado como el que "deformó y distorsionó" lo que tendría que haber sido... Por eso cree, que en las experiencias donde hubo –según el autor– "menos Estado", la libertad religiosa se expandió

(EE. UU.) y donde hubo mayor intervención (Francia) se produjeron "anomalías". Más allá de esas interpretaciones ideológicas sobre más o menos Estado, me importa subrayar sus preocupaciones. Se trata de:

> Comprender mejor la matriz común y las profundas diferencias entre modernización europea-continental y modernización anglosajona, descubrir fuertes motivos de renovado interés para las subvariantes británica e itálica (a partir del "extraño caso" del Estado pontificio), comprender mejor la fragilidad de la institución de la *laicité* y no de aquella ligada a la *religious freedom*, que encuentra con la aceleración de la modernización social (diferenciación por funciones de la sociedad) relaciones con las investigaciones y el debate en torno a la modernización "avanzada" o "múltiple", modernización "reflexiva"[5] y aquella probable ilusión óptica de la "postmodernidad". (Diotallevi, 2007, p. 170)

Más allá de lo polémico, lo valioso del autor es que introduce el tipo histórico y concreto de Estado nación (con sus intereses y conflictos particulares) que se crea y reproduce desde el XVIII y el XIX como un actor central en el tipo de secularización que se producirá en los espacios nacionales. ¿No deberíamos nosotros darle mayor importancia en nuestras investigaciones al actor Estado (con su vínculo con la sociedad política y civil), y ver su accionar en el largo plazo en cada Estado nación de América Latina y analizar también las subvariantes andinas con fuertes presencias de modernidades indígenas; las atlánticas con presencias afro y las del Cono Sur con mayor incidencia de migración

5 El artículo de Diotavelli cita a Beck, Bonss y Lau (2003).

europea? Las laicidades realmente existentes en América Latina son fruto de esas negociaciones entre actores económicos, mediáticos, políticos, judiciales, sociales y religiosos de cada Estado nación y con modelos sociales de acumulación y sensibilidades regionales similares, que los hacen compartir los vaivenes del capitalismo global.

¿Cuáles son entonces los tipos de secularizaciones realmente existentes? Es notable señalar que la mayoría de los trabajos en Europa sobre esta temática fueron y son hechos en relación con lo vivido desde hace siglos en Alemania. ¿Y el resto de Europa es similar? En el libro *Vocabulaire Europeen des Philosophies* de más de 1.500 páginas, la persona responsable de realizar un análisis filosófico sobre la comprensión de la palabra secularización es el francés Marc de Launay (2004, pp. 1118-1122).[6] Ese análisis lo realizará especialmente en perspectiva histórica-filosófica desde una perspectiva centrada en el mundo alemán.

Así nos recuerda que el concepto nace del latín eclesiástico –*saecularis*– en el sentido de mundo o vida mundana al interior del derecho canónico como una antinomia entre los que viven en el mundo y los que "*saeculo renunciare*", es decir los que optan por la "vida *sanctimonialis*". Siglos más tarde será retomado, desde otras perspectivas centroeuropeas, como proceso general al cual debería seguir la cultura y la sociedad en tanto se "moderniza". Los conceptos de racionalización, alienación, mundanización, desmagización y laicidad tienen puntos de contacto con el "siglo" aunque cada uno de ellos –y eso es lo valioso– nos lleva a otras comprensiones y contextos históricos.

6 En alemán: *sakularisation, sakularisierung, verweltlichung*. El diccionario nos envía a: *beruf, bildung, bogocelovecestvo*, desengaño, *dieu, neuzeit, pietas, praxis, religio, romantique, sobornost, stato, welt*.

Justamente para evitar equívocos, el autor de la nota muestra cinco momentos históricos-filosóficos que, si bien son correlativos, las interpretaciones en el tiempo se entrecruzan. El primero es el término secularización entre el derecho canónico y la mundanización (en el texto figura con la palabra alemana *verweltlichung*). El esfuerzo por racionalizar la vida al interior del cristianismo lleva a distinguir ya en el siglo VI entre los que viven "en el siglo" y los que "renuncian al siglo" y se dedican a ser clérigos. Pero el derecho canónico durante siglos distingue al interior del clero entre los "regulares" (los sometidos a una regla conventual) y los "seculares", los que no pertenecen a ninguna orden religiosa. También distingue entre bienes y personas que dejan de estar o pertenecer a la Iglesia. No es lo mismo un bien eclesiástico que pasa "'obligado" a una esfera secular, utilizando en este caso la palabra "*profanizar*", es decir que ese bien religioso se hace profano (dejó de ser sagrado), de la situación de un sacerdote, por ejemplo, que deja el ministerio y se pasa al "siglo", "al mundo". En este último caso, el código canónico distingue y lo llama "secularización" (está en el mundo pero no es del mundo), dado que este paso no significa el cambio de naturaleza –el orden sacerdotal es para toda la vida– y, por lo tanto, no se transforma en algo profano. Solo el Papa en tanto Vicario de Cristo –según el Código canónico católico– posee la capacidad de la transformación de esa naturaleza.

Es en 1648 con el Tratado de Westfalia cuando el vocablo se utiliza por primera vez fuera del ámbito del derecho canónico y adrede con sentido ambiguo. Al hablar de la transferencia de los bienes de la Iglesia católica a ciertos Estados protestantes, el diplomático francés que media en el conflicto califica esa transferencia como "secularización" (y no como mundanización), para evitar conflicto con el mundo católico (los bienes no iban

a cambiar de naturaleza) y admitir de hecho a los luteranos también como una iglesia (ellos no los *profanizaban*). Para los príncipes alemanes sí se trató de una obtención de bienes propios de la "mundanización". Los términos alemanes de secularización y mundanización tienen por origen la ambigüedad terminológica propia de esas negociaciones.

En Alemania –nos dice el autor– secularización, con el tiempo, será sinónimo de medidas anticatólicas, implicando especialmente el paso, la apropiación de bienes eclesiásticos en provecho del mundo protestante. Así, el termino secularización llega a la filosofía como una noción de la historia romántica:

> [...] secularización significa lucha contra la concepción cristiana del mundo, contra el orden cristiano que regula la vida terrestre, entendiendo que cristianismo se asocia al catolicismo, mientras que el luteranismo es percibido como uno de los más pérfidos ("*perfides*" en el original francés) agentes de esta secularización. (De Launay, 2004, p. 1119)

En Francia el proceso se presenta con algunas variantes. Allí se trata de reivindicar para el "poder secular", de los bienes y derechos (y símbolos) reservados solo a la institución católica. Cuando decimos que la Revolución francesa en 1789 seculariza, estamos diciendo que nacionaliza gran parte de los bienes eclesiásticos. Es la Revolución la que se apropia de esos bienes materiales y simbólicos. No pasan a otra religión, sino que se hacen bienes públicos y estatales. Estamos en un contexto de Iglesia católica monopólica y de transformación de las relaciones de dominación. Situación parecida a la vivida en Argentina fruto también de una cristiandad monopólica y del cambio de dominación española. Recordemos las reformas rivadavianas en los 20

transformando la presencia del clero y creando un dinero dirigido al Culto y luego las de Roca en los 80 del siglo XIX, haciendo ocupar por el Estado los lugares vitales que antes ocupaba la catolicidad: al nacer, al educarse, al casarse y al morirse dejan de ser monopolios católicos y pasan a ser ocupados –registro civil, educación y cementerios– también por el Estado.

El segundo momento es el de la reacción romántica contra la ilustración. El autor recuerda varias obras que critican al Siglo de las Luces acusándolo de destructor de las creencias religiosas y que eso les impide a estas jugar un papel pacificador y caritativo. El romanticismo no cree que la descristianización sea el camino por seguir y piden por una nueva espiritualidad. Para esos autores de comienzos del XIX, la secularización no debe ser una mundanización radical.

Hegel principalmente introduce la noción de "mundanización" como calificación del movimiento histórico que va del fin de la Edad Media a la Revolución Francesa pasando por la escolástica que racionaliza y la Reforma que quita la autoridad del Papado. La era moderna que se inaugura con la forma racional del Estado constituye la reconciliación de lo espiritual y lo temporal en el concepto de libertad. El autor sintetiza varios trabajos de Hegel diciendo que para ese autor: "La verdad del cristianismo se realiza en el Estado moderno, el cual encarna el principio de la libertad cristiana [...] la realización del Espíritu en la historia va a la par de la *Verweltlichung* [mundanización] total de la Iglesia católica" (De Launay, 2004, p. 1120). Por eso es que Hegel describe a la modernidad como una "mundanización" (varios traducen erróneamente secularización) del principio cristiano de la Reforma de la libertad subjetiva. Aceptar uno u otro término –poco importa– significa analizar a la modernidad como efecto de lo anterior y, por ende, ver no solamente una causalidad lineal sino

también dar un juicio sobre presente. La secularización –sería de este modo– una especie de cristianismo implícito y la continuidad del cristianismo por otros medios o –más aún– sinónimo del "verdadero cristianismo".

Es importante cómo en otros lenguajes, especialmente el inglés, francés y español, las dos palabras alemanas, es decir secularización; mundanización, pasan a ser traducidas o comprendidas en una sola y la mayoría de las veces se usa solo secularización, borrando así las diferencias que ambas tenían siglos atrás.

Recordemos, a Marx quien en su "Introducción" en la *Contribución a la crítica a la filosofía del derecho de Hegel* afirma que "La miseria religiosa es, por una parte [...] la expresión de la miseria real por la otra, la protesta contra la miseria real. La religión es el suspiro de la criatura oprimida, el corazón en mundo sin corazón [...] es el opio del pueblo". Y agrega mostrando las oportunidades religiosas que él percibe en otros espacios: "de tal modo la critica del cielo se convierte en crítica de la tierra, la crítica de la religión en la crítica del derecho y la crítica de la teología en la crítica de la política" (Marx y Engels, 1979, p. 94).

Sin embargo perduran en Marx concepciones religiosas "secularizadas" al finalizar, pues dice:

> cuando el proletariado proclama la disolución del orden universal anterior, no hace más que proclamar el secreto de su propia existencia ya que él es la disolución de hecho de ese orden universal […]. La Alemania fundamental no puede hacer la revolución sin hacer la revolución desde el fundamento mismo. La emancipación del alemán es la emancipación del hombre. La cabeza de esta emancipación es la filosofía, el corazón es el proletariado. (Marx y Engels, 1979, p. 94)

Esta manera de analizar la sociedad, le hace decir a Marc de Launay que podemos ver aquí cómo la concepción del proletariado no se apoya en interpretaciones sociológicas o económicas sino en una visión emancipadora, providencial, mesiánica del proletariado llamado a jugar un rol "cristológico": "El proletariado es el redentor de la humanidad a la finalización de la historia tal cual la habíamos conocido hasta este momento, es decir que el proletariado es el vector histórico por el cual el hombre sale de su alienación y puede reconciliarse, aquí abajo, con su verdadera naturaleza" (De Launay, 2004, p. 1120).

En el positivismo burgués de fines del siglo XIX (que busca dejar atrás las concepciones teológicas cristianas que considera obscurantistas, no racionales y reaccionarias) ese proceso redentor es ahora llamado "progreso", "civilización", "administración", etcétera. Ya no se trata de eliminar la religión[7] sino de superar el cristianismo, de separar la religión de la política, la Iglesia del Estado y donde el espacio público debe ser secularizado, laicizado (terminología francesa) o estatizado (en Argentina). La religión es reservada para el espacio privado, regulada por el principio de la libertad de opinión y de creencias y debe cumplir la función de moralizar y apaciguar a las masas.

En el trabajo que venimos citando, un tercer momento es la sistematización de Max Weber y el vínculo entre secularización y desmagización del mundo. Recordemos que este autor, al analizar la marcha del capitalismo moderno, lo centra en el proceso

7 El positivismo de A. Comte proclamará una nueva religión de la Humanidad y donde los nuevos estudiosos científicos de esa sociedad, los sociólogos, deberán cumplir el rol de sacerdotes. Recordemos su crítica exacerbada a la idea de libertad ilimitada de la conciencia como espacio interior proclamada por la Reforma protestante. Se opone también a la idea de sabiduría popular y de igualdad dado que atentan contra las jerarquías sociales.

de racionalización y de diferenciación de esferas. Cuando se habla de desmagización, para Weber significa en primer lugar el abandono de las creencias mágicas en la explicación del funcionamiento de una sociedad. En ningún momento Weber opone racionalización a religión, sino por el contrario, analizará, como una esfera más, el proceso de racionalización de las creencias y éticas religiosas –en especial el cristianismo– y los conflictos con otras esferas. Así como en otras esferas verá indiferencia cultural religiosa pero, también, continuidad de la presencia de dioses.

Para Weber la secularización designa la transferencia al mundo cotidiano, al mundo común, de prácticas y creencias llevadas adelante hasta ese momento por "virtuosos" del mundo religioso. El "ascetismo intramundano" (ser ascéticos en el mundo, en la vida cotidiana) proviene de aquellos que la vivían al interior de un convento (ascetismo extra mundano).[8] Practicado por hombres y mujeres calvinistas y puritanas, esa "ética protestante" vivida en sus relaciones sociales "fuera" del convento crea nuevas posibilidades para otro desarrollo metódico del espíritu capitalista. Esta "secularización" bajo ningún punto de vista significa

8 Cuando decimos proviene, no es desde una mirada evolucionista, sino quiere decir que tienen un cierto nivel de parentesco interior. Esto no significa que un hecho emane de otros según una ley predeterminada. Se trata, según Weber, de analizar tipos ideales históricamente y encontrar los varios nexos. Veamos un ejemplo en la Introducción a *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme* de Max Weber, que realiza Jean-Pierre Grossein: "El proceso de 'desmagización del mundo' –tal sería el sentido exacto de la expresión– tal cual está en el Ética protestante, hemos remarcado que Weber dice que ha sido iniciada por la profecía del judaísmo antiguo y que encuentra su 'conclusión' con el ascetismo protestante, pero acotando que él ha desplegado sus efectos 'en asociación n el pensamiento griego'. No se trata, a la evidencia, de un proceso puramente religioso siguiendo 'una tendencia de desarrollo' inmanente: el punto de llegada no estaba inscripto in ovo en las profecías del judaísmo antiguo" (2003, p. lvi).

ser "moderno" (si por eso se entiende emancipado de lo religioso) sino todo lo contrario, significa ser fieles a las escrituras, a la "verdadera" lectura de las escrituras, a vivir en el "mundo" como si uno estuviera en un "convento" (Mallimaci, 2004).

En sus trabajos de sociología de la religión muestra dos criterios complementarios que permiten evaluar el nivel de racionalización alcanzada por una religión. Por un lado cuanto de esa religión ha dejado la magia y por otro que nivel de sistematización ha llegado en el vínculo entre Dios y el mundo y también en sus propias relaciones éticas con el mundo. Para Weber la racionalidad en el cristianismo tiene siglos y ha sido construida por un grupo de especialistas.

Recordemos que la tradición judeocristiana mediterránea plantea una "religiosidad de la fraternidad universal" y que el mundo es un universo ordenado por Dios y que, por lo tanto, se rige por su sentido ético. Vive en tensión y choca con otras esferas: económica, política, estética, erótica, intelectual. Para eso, según Weber hay al menos dos propuestas desde la esfera religiosa:

> Los preceptos deben ser impuestos a este mundo profano y, por ello, sometido a la violencia y barbarie ética, precisamente por su propio medio: la violencia. Pero esto, significa limitar la obligación de fraternidad en interés de la "causa" de Dios. Por otro lado, está la solución del antipoliticismo radical de la búsqueda mística de la salvación, con su bondad acósmica y su fraternidad, la cual se sustrae al pragma de la violencia que es imprescindible para toda acción política con la frase "no prestes resistencia al mal" y con la máxima de "presentar la otra mejilla". (Weber, 1998, p. 539)

Es importante recordar que el vínculo entre el vocablo (*Entzauberung*), traducido como desencantamiento y *rationalization* fue una invención de Talcott Parsons en su traducción al inglés de la *Ética protestante*... No hay en Weber una idea de secularización como motor de la historia o como camino de esta o como necesaria desaparición de la religión, puesto que esas concepciones no forman parte de su epistemología de los múltiples caminos que puede seguir la acción humana (Grossein, 2003).

Un cuarto apartado de Marc de Launay es en referencia a los aportes que realiza Ernest Troelstch a ciertos postulados de la modernidad, donde constata que uno de los hechos más decisivos de la historia moderna es la secularización del Estado (donde se destaca el individualismo religioso que va primando en las sociedades) y el otro que la creencia en el progreso es una secularización de la escatología cristiana.

Complementado a su colega y amigo Weber, este autor analiza especialmente cómo los contenidos de las doctrinas religiosas que conforman las instituciones (tipo Iglesia, secta o mística) entran desde los orígenes del cristianismo en relación/conflicto con "el mundo". Además, estudia cómo ha sido el catolicismo uno de los primero en racionalizar sus contenidos al intentar una síntesis entre ética y derecho natural con la revelación. Este teólogo e historiador luterano insiste sobre una visión antagónica entre principios cristianos e historias humanas, dado el potencial crítico –promesas de fraternidad universal– que contienen –según su interpretación– las formas institucionales cristianas (Mallimaci, 1987).

Este, como otros teólogos alemanes posteriores, verá la secularización como una "purificación del cristianismo", al mismo tiempo que criticará toda ideologización "inmanentista" que supone que es posible crear "aquí y ahora" los cielos en la tierra

dado que lleva a la absolutización de un solo camino (De Launay, 2004, p. 1121).[9]

Otra manera política y filosófica de acercarse al tema –también desde una larga tradición en Alemania– es desde la problemática de la transferencia y legitimidad mutua (Blumenberg et al. 2007).[10] Blumenberg, por un lado, rechazando que la secularización sea solo continuación de la teología, y Lowith, Schmitt y otros viendo más continuidades que rupturas. La modernidad –según estos analistas– al negar su origen religioso es sospechada de usar una lengua, una cultura, un imaginario que no es de su propiedad y donde ella no controla ni la proveniencia ni el significado ni la historicidad.

Recordemos que Karl Lowith (2002) manifestaba hace tiempo que toda la filosofía de la historia es totalmente dependiente de la teología, es decir de la interpretación de la historia como historia de salvación. Atribuía esta concepción al hecho de ciertos vínculos entre las raíces cristianas y las maneras de autocomprensión de la modernidad europea, entre la visión del mundo basada en la fe en un Dios que libera y la similar de los filósofos en la escatología y promesas de la historia, en la concepción del "tren de la historia". Otro autor, C. Schmitt, decía que:

> todos los conceptos significativos de la moderna teoría del estado son conceptos teológicos secularizados. Y no lo son solo debido a su evolución histórica [...] sino también con

9 Se cita a Karl Barth, Friedrich Gogarten y Rudolf Bultmann.

10 El libro compila un conjunto de presentaciones de un coloquio del mismo nombre celebrado en París 1, Sorbonne, en 2004. Excelente texto que nos muestra la importancia de una reflexión que vaya más allá del solo campo académico de la sociología de la religión.

> respecto a su estructura sistemática. En la jurisprudencia, el estado de excepción tiene un significado análogo al del milagro en la teología. (Schmitt, 1998, p. 43)

Si la modernidad reivindica la independencia y/o emancipación (edad adulta) en relación con su pasado cristiano (edad de niño) en Europa, la secularización es un concepto vinculante. Designa a la vez la "transferencia de lo trascendente a lo profano" (Dios a la Diosa Razón o a la Patria o a la clase, de la totalidad de la Iglesia a la totalidad del Estado, la mano creadora de Dios a la mano invisible del mercado, de la Providencia al Progreso, de la segura venida del Reino de Dios a la segura llegada de la sociedad sin clases o del mercado total, del paraíso sacral de Adán y Eva a los paraísos a ser construidos en la tierra y aquí y ahora terrenales, del pecado al delito) y, por otro lado, también significa la valorización histórica de un mundo, de un sujeto, de un individuo que quiere comprenderse emancipado y libre primero de toda tutela religiosa o teológica o clerical y luego estatal o política o familiar o étnica o etcétera. Vive una tensión permanente entre la búsqueda, pretensión y promesa de mayor autonomía y felicidad y el encuentro o desencanto o desmagización o angustia o regreso inesperado de aquello que se había rechazado o dado por muerto.

Secularización es también la transferencia de esquemas, contenidos y representaciones del mundo judeocristiano especialmente, como diría Max Weber hacia su principal competidor, el mundo de la política en sentido amplio. La modernidad, en casi todos sus aspectos, es entonces reductible a su matriz religiosa escondida... toda la modernidad esta investida por esa dimensión de sentido a la vez omnipresente y escondida (D'Allonnes, 2007, p. 47).

Mientras algunos continúan con el debate de la secularización, surgen nuevos aportes y reflexiones. Uno de los últimos

trabajos de J. Habermas es sobre la aparición de sociedades postseculares en algunos estados particulares del planeta y donde reclama un nuevo dialogo en el espacio público democrático entre el mundo de las religiones y el mundo secularizado a fin de construir puentes de encuentro y evitar radicalizaciones.[11]

Laicidades múltiples

A su vez, el término laicidad puede ser analizado especialmente desde una mirada 'política-religiosa', pues rápidamente nos lleva al concepto y al papel que juega el Estado, sobre todo el Estado nación en los siglos en su relación con la sociedad política, civil y religiosa a la hora de buscar legitimidades. Estado que puede garantizar o no, total o parcialmente, separación, libertad de cultos, privilegios, pluralidad, monopolios, libertad de creencias y religiones, para una, varias o ninguna expresión pública religiosa y de creencias.

Si los dos fenómenos –el de la secularización y el de la laicidad– no son lo mismo, sin embargo comparten en común

11 Afirma: "En estas sociedades postseculares, la religión mantiene fija su demanda por una influencia pública y una relevancia significativa, mientras que la certeza secularista de que la religión desaparecerá en todo el mundo durante el transcurso de la modernización acelerada está perdiendo terreno. Existen tres fenómenos superpuestos, que convergen de modo especial para crear la impresión de un 'resurgimiento de la religión' a escala mundial: la expansión misionera, una radicalización fundamentalista y la instrumentalización política del potencial de violencia innata en muchas de las religiones del mundo". Traducido para mi cátedra de la UBA, puede verse en: https://www.google.com.ar/search?q=habermas+sociedades+post+seculares&rlz=1C1LEND_ enAR490AR490&oq=habermas+sociedades+post+seculares&aqs=chrome..69i57.9082j0j7&sourceid=chrome&espv=210&es_ sm=122&ie= UTF-8

espacios que la investigación y comparación del largo plazo no pueden dejar de lado. Hemos analizado el largo proceso de recomposición cultural de las creencias religiosas en nuestro país, con una desinstitucionalización de los creyentes frente al poder de las instituciones cristianas hegemónicas y la diferenciación de otros dominios de la vida social en la conformación de identidades a partir de comunitarismos e individuaciones múltiples junto a los privilegios, poder social y político que mantiene la institución católica en el Estado.[12]

En América Latina la matriz dominante –con fuerte profundidad histórica en toda la región– ha vinculado religión, política, Estado y mercado desde hace siglos. El surgimiento de cada uno de los Estados naciones en el siglo XIX se hizo con un "destino manifiesto" particular y distinto a los otros y tensionado también con la utopía de la Patria Grande y de la unidad latinoamericana en el cual lo religioso –lo católico y lo cristiano– participa desde los orígenes en ambos registros. Las redes de sociabilidad entre políticos, empresarios, jueces, agentes estatales, dirigentes sociales, culturales y comunicacionales y el mundo religioso han conformado un campo, espacio o esfera sociopolítico-religiosa que atraviesa al conjunto de las clases, estamentos y campos de la sociedad. La pregunta no es si hay vínculos, sino las maneras, formas y contenidos de esos vínculos sociales y simbólicos

12 Nuestra última investigación sobre identidades, pertenencias y subjetividades a partir de un cuentapropismo religioso y comunitarismos en la Argentina es un ejemplo de esas recomposiciones, donde la Iglesia católica sigue siendo la institución más creíble para el conjunto de la sociedad. Al mismo tiempo mostramos las diversas formas del ser católico, evangélico e indiferente ante la familia, las relaciones sexuales, los pobres, la política, el Estado, la educación y el vínculo institucional (Mallimaci, 2013).

policlasistas desde la independencia de España a comienzos del XIX[13] hasta la actualidad.

Se trata de distinguir niveles y umbrales de laicidad, abandonar una idea evolucionista o progresiva o única de la laicidad (como de cualquier otro proceso o hecho social) para sobre todo comprender y analizar las idas y venidas, avances y retrocesos dentro de un proceso inherente a la vida democrática y que ha tenido distintos procesos según los Estados naciones en cada país y en cada momento histórico. Por ello, la importancia de hablar de laicidades en plural (Baubérot, 2007).

Si hay modernidades múltiples, también existen laicidades múltiples y diversas. Como nos sugieren Baubérot y Milot (2011), podemos tener en cuenta en nuestros países cuatro principios, para comprender y relacionar tanto diacrónica como sincrónicamente. Ellos son: la libertad de conciencia; igualdad entre las convicciones; la neutralidad estatal y separación de grupos religiosos y Estado. Estos principios se articulan de manera diversa según tiempo y espacio, o sea según el momento histórico y las relaciones sociales en tal o cual país. Además en cada sociedad habrá más o menos interés en tal o cual principio de laicidad donde predominan el debate político y las relaciones de poder "realmente" existentes. En ese libro se presentan seis tipos de laicidad: la separatista; la autoritaria; la anticlerical; la de fe cívica, la de reconocimiento y la de colaboración. Un gran aporte que evita "esencialismo" o "reduccionismos".

13 Recordemos que el *Contrato Social* de Jean Jacques Rousseau recorrió América Latina por la traducción del argentino Mariano Moreno a principio del siglo XIX, quien suprimió del texto todas las partes en las cuales el ginebrino criticaba a la religión.

Estos seis tipos no llegan, creemos, a mostrar los rasgos dominantes de lo que sucede en Argentina y en la mayoría de los países que viven la hibrida modernidad latinoamericana que combina tradición y modernidad, modernidad con pre y postmodernidad en un mismo hecho, acontecimiento, familia, ciudad, comarca, país y región. Además es necesario profundizar el concepto de "neutralidad estatal", dado que se trata de un intento, de una aproximación pues cada uno de los tipos de Estados que históricamente han dominado o hegemonizado una sociedad nacional o imperial, busca imponer su propia concepción de neutralidad. Además esa neutralidad se relaciona con otras esferas de poder –económica, educativa, financiera, militar, artística– que también se relaciona con los grupos religiosos, las creencias religiosas y los sagrados que se producen que una investigación no pude desconocer.

Miradas e interrogantes desde América Latina

En nuestro país (como en otros de América Latina y el Caribe), fue dominante la que podemos llamar laicidad subsidiaria, con fuertes reminiscencias de la doctrina católica que no separa sino vincula poderes, esferas y mundos: el religioso, el político y el social. Este tipo de laicidad proviene de la manera que se organizó históricamente la modernidad latinoamericana, con lazos estrechos entre lo político y lo católico y que desde la independencia a principios del XIX (en Brasil a fines del XIX con la República) vinculó lo cristiano con lo político, el Estado con los grupos religiosos. Esta laicidad –en su variante liberal integral (1853-1930), no liberal y católica integral (1930-1983) y plural (1983 hasta nuestros días)– es la que vivimos en el caso argentino y sería importante comparar con el resto de los países de América Latina

y el Caribe.[14] Vemos así cómo lo político y lo religioso marchan juntos, sea que la sociedad política considere al actor religioso como otro actor "político no partidario"; sea que el Estado busque ampliar, completar o reconocer casi 'naturalmente' su credibilidad, presencia y legitimidad social y simbólica con la acción social (educación, sanidad, asistencialismo) y sacral (del Dios de Abraham, pasando por Jesús y la Pacha Mama hasta el anhelo a ser reconocidos por el Estado del Vaticano a través de la objetivación de tratados concordantes)[15] de grupos religiosos.

Las intervenciones religiosas en el espacio público, las celebraciones por acontecimientos locales o nacionales, las oraciones por la Patria, la Nación y la República y sus dirigentes, las mediaciones ante conflictos internos o externos, los tedeum patrióticos por las independencia, las oraciones patrióticas-religiosas, las celebraciones religiosas de memoria o reconocimiento por tal o cual persona, grupo o hecho social no son vistos como intromisión o invasión a la vida política, sino como otra manera de politizar, legitimar y crear poder simbólico, de "hacer creer

14 Otra manera de analizar ese proceso, para comprender nuestro país, es el surgimiento de la religión positiva y patriótica y el de su agotamiento (1880-1930) y el de la aparición de la nación católica en los 30 y su crisis a partir de fines de los años 70 (Pinto y Mallimaci, 2013).

15 Recordemos que todos los Estados de América Latina mantienen actualmente en el siglo XXI embajadas en el Vaticano, cuando en el siglo XIX y XX hubo momentos de quiebre de esos lazos con expulsión de nuncios, ruptura de relaciones diplomáticas y no aceptación de nombramientos de jerarcas eclesiásticos. La suscripción de acuerdos con la Santa Sede aparece, en el imaginarlo político, como un elemento favorable a los fines de obtener nuevos soportes a la legitimidad gubernamental. En la actualidad, de los cerca de 210 Estados independientes que existen en el mundo, mantienen relaciones con el Vaticano 173 naciones (Anuario Pontificio, 2012). Cuando asumió el nuevo papa, Francisco, participaron del evento 6 mil periodistas.

que tengo poder".[16] Los partidos políticos y movimientos sociales buscan tener "políticas para los grupos religiosos" y los grupos religiosos buscan tener "pastorales sociorreligiosas" para el Estado, la sociedad política y la sociedad civil.

Esta trama vincular forma parte de la mayoría de los imaginarios sociopolítico-religiosos dominantes desde hace decenios en el continente latinoamericano y caribeño, de México a Argentina y de Brasil a Ecuador y vigorizan una matriz político-religiosa cristiana de larga data (Levine, 2009).

Nuestras investigaciones en Argentina nos señalan la necesidad de mostrar un espacio o campo que incluya lo político y religioso en una misma matriz de análisis, dado los vínculos históricos, simbólicos, las transferencias mutuas y encuentros/conflictos que existen entre el mundo político y el mundo religioso. Más que separar debemos unir para comprender los regímenes sociales históricos de acumulación de cada Estado nación donde jueces, patrones, dueños de medios, políticos, intelectuales, dirigentes sociales artistas y militares comparten y disputan los poderes realmente existentes. Más aún, vemos como la crisis de representación y de creencias tiene vasos comunicantes entre ambas esferas. La efervescencia social puede "recargar" al mundo político y al religioso; la desmagización puede desatentar compromisos políticos y/o religiosos; la crisis de un mundo puede significar el reemplazo por el otro y donde ni uno ni el otro han logrado eliminar a sus competidores. Hoy en América Latina lo religioso –en especial el cristianismo– sigue siendo mayoritario (Odgers Ortiz, 2011), y legitima poderes y resistencias.

16 Los aportes de la sociología sobre el análisis del hecho religioso como acción simbólica y como efecto estructurante también del accionar institucional (Bourdieu, 2009).

Además, como algunos historiadores sugieren, en el proceso de independencia de España:

> [...] ese (nuevo) Estado es en buena medida el constructor de la Iglesia, en ambigua, cambiante y a menudo contradictoria colaboración con la Santa Sede... (se construye) bajo la única jurisdicción admitida: la de ser funcionario del Estado que era a partir de entonces el prelado diocesano. (Di Stefano, 2007, p. 132)

Y por último, cuando uno investiga desde la lógica de los actores, lo religioso "desborda" cualquier definición previa, el campo religioso se "ensancha" y los límites se extienden a otras dimensiones de la vida social, que a priori no son consideradas –según las teorías sociales dominantes– como relevantes de lo religioso. El vínculo de lo religioso con lo político, lo educativo, lo ético, lo social, lo simbólico, lo imaginario y lo institucional tanto con el Estado como con la sociedad civil, en la vida pública como privada que hoy tenemos presente, en ebullición ¿cómo analizarlo? ¿La premodernidad que regresa, el fanatismo y el fundamentalismo que perdura, la anomalía de pueblos o Estados considerados retrasados, la posmodernidad o modernidad reflexiva o segunda modernidad que deconstruye relatos hegemónicos? Mejor, creo, es seguir analizando simplemente las crisis y recomposiciones de la modernidad capitalista.

Por otro lado, lo que hoy vemos de vínculos estrechos entre lo político y lo religioso ¿es un fenómeno nuevo o es la utilización de otras categorías epistemológicas que nos permiten descubrir fenómenos de larga data que hasta ayer ignorábamos o no teníamos en cuenta? La amplia hegemonía del movimiento católico en el campo sociorreligioso lo ha hecho casi monopólico

ante "la trascendencia y la muerte" y actor central frente al Estado y los partidos políticos. La lucha "tradicional" en el campo de almas no ha sido su principal preocupación en el siglo XX: ganar la calle, penetrar el Estado, llegar a las grandes masas y enfrentar a liberales, anarquistas y comunistas ha sido uno de sus objetivos prioritarios. Hoy ese monopolio ha sido quebrado, ya no existen sus "enemigos históricos" y debe competir por un "campo de almas ensanchado" con una amplia pluralidad de actores.

En síntesis, se trata de elaborar una reflexión reconstruida por el investigador, recompuesta por los creyentes y transformada en la interacción (por eso es fundamental tener en cuenta una doble hermenéutica: la del actor y la del investigador) y que debe ser comprendida en un determinado momento histórico y sociológico. Debemos dejar de hablar de anomalías, excepciones y reconocer las particularidades de las modernidades múltiples, una de ellas la latinoamericana con sus variaciones regionales y nacionales, y que hoy podemos reconocerlas gracias a las investigaciones, comparaciones y reconceptualizaciones que vamos haciendo en el de largo plazo.

Bibliografía

Baubérot, Jean (2007). *Les Laïcités dans le Monde*. París: PUF.

Baubérot, Jean y Milot, Micheline (2011). *Laïcités sans Frontières*. París: Seuil.

Beck, Ulrich (2001). Vivir nuestra vida en un mundo desbocado: individuación, globalización y política. En Anthony Giddens y Will Hutton (eds.), *En el límite. La vida en el capitalismo global*. Barcelona: Tusquets.

Beck, Ulrich; Bonss, Wolfgang y Lau, Christoph (2003) The Theory of Reflexive Modernization. Problematic,

Hypotheses and Research Programme. *Theory, Culture and Society, 20*(2).

Blumenberg, Hans et al. (2007). *Modernité et Sécularisation*. París: CNRS editions.

Bourdieu, Pierre (2009). *La eficacia simbólica*. Buenos Aires: Biblos.

Casanova, José (2000). *Religiones públicas en el mundo moderno*. Madrid: PPC.

D'Allonnes, Myriam R. (2007). Ce que disent les modernes. « Sécularité » ou « sécularisation » ? En Hans Blumenberg et al., *Modernité et Sécularisation*. París: CNRS editions.

De Launay, Marc (2004). Sécularisation/profanation. En Barbara Cassin (dir.), *Vocabulaire Européen des Philosophies*, pp. 1118-1122. París: Seuil.

Desroche, Henri (1969). *Dieux d'hommes. Dictionnaire des messianismes et millenarismes de l'ere chretienne*. París/La Haya: Mouton.

Di Stefano, Roberto (2007). Política y religión: problemas conceptuales del estudio de sus vínculos durante la primera mitad del siglo XIX argentino. *Sociedad y Religión* (Buenos Aires), *18*(28-29), 127-135.

Diotallevi, Luca (2007). Il dibattito sulla secolarízzazione e il caso italiano. *Religion e Societá, Revista di Scienze Sociali della Religione* (Firenze), (57), 169.

Eisenstadt, S. Noah (abril de 2001). Modernidades múltiplas. *Sociologia, Problemas e Práticas*, (35), 139-163. http://www.scielo.gpeari.mctes.pt/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0873-65292001000100007&lng=pt&nrm=iso

Forni, Floreal (diciembre de 1987). Catolicismo y modernización en América Latina. *Sociedad y Religión* (Buenos Aires), (5).

Grossein, Jean-Pierre (ed.) (2003). Présentation. En Max Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*. París: Gallimard. [Edición y traducción de J. P. Grossein].

Levine, Daniel (febrero de 2009). The future of Christianity in Latin America. *Journal of Latin American Studies, 41*(1), 121-145.

Lowith, Karl (2002). *Historie et Salut. Les Présupposes Théologiques de la Philosophie de l'Histoire*. París: Gallimard.

Löwy, Michael (1996). *Guerra de dioses*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Mallimaci, Fortunato (1987). Ernest Troelstch y la sociología histórica del cristianismo. *Sociedad y Religión* (Buenos Aires), (4), 29-44.

Mallimaci, Fortunato (2004). Max Weber: afinidades electivas y aversión manifiesta. En *II Congreso Nacional de Sociología y IV Jornadas de Sociología de la UBA*. Buenos Aires: FSOC-UBA. [CD de las Jornadas].

Mallimaci, Fortunato (2008). Creer por su propia cuenta en la ciudad de Buenos Aires. En Floreal Forni, Fortunato Mallimaci y Luis A. Cárdenas (coord.). *Guía de la diversidad religiosa de Buenos Aires*, tomo 2. Buenos Aires: Biblos.

Mallimaci, Fortunato (dir.) (2013). *Atlas de las Creencias Religiosas en Argentina*. Buenos Aires: Biblos.

Marx, K. (1979). Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel (1844). En Karl Marx y Friedrich Engels, *Sobre la religión*, pp. 93-106. Salamanca: Sígueme. [Edición de Hugo Assman y Reyes Mate].

Odgers Ortiz, Olga (org.) (2011). *Pluralización religiosa de América Latina*. Tijuana: COLEF/CIESAS.

Pinto, Julio y Mallimaci, Fortunato (coord.) (2013). *La influencia de las religiones en el Estado y la Nación Argentina*. Buenos Aires: Eudeba.

Schmitt, Carl (1998). *Teología Política*. Buenos Aires: Struhart.

Sociedad y Religión (Buenos Aires), (13), (marzo 1995).

Weber, Max (1998). Teoría de los estadios y direcciones del rechazo religioso del mundo. En Max Weber, *Ensayos sobre Sociología de la Religión*, tomo 1. Buenos Aires: Taurus.

Esta antología propone seguir el camino de las reflexiones de Fortunato Mallimaci en torno a la multiplicidad de temas que ha abordado a lo largo de su trayectoria: el catolicismo integral, la relación entre católicos y militares, la Acción Católica Argentina y su papel en la expansión del catolicismo en nuestro país a lo largo del siglo XX, la relación entre religión, política y problemas sociales en la región, y las modernidades latinoamericanas, entre otros.

Este volumen ofrece un panorama amplio de la trayectoria del autor, sus recorridos institucionales y grupales, sus conceptos e ideas y su trabajo como investigador, ideas que se ven plasmadas en una introducción que presenta, en forma de diálogos, sus reflexiones en el presente sobre temas tanto cercanos como lejanos, compromisos, personas e instituciones.

CLACSO